Editor
Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin

AGAMA & BUDAYA NUSANTARA PASCA ISLAMISASI

eLSA Press

AGAMA & BUDAYA NUSANTARA PASCA ISLAMISASI

eLSA Press

Editor:

Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin

AGAMA & BUDAYA NUSANTARA PASCA ISLAMISASI

eLSA Press

Kata Pengantar

Tema besar dalam buku ini menggambarkan perjumpaan antara agama dunia (world religion) dengan agama local (local religion). Dalam setiap pertemuan dua atau lebih kebudayaan, maka ada banyak pilihan; asimilasi, akulturasi, atau amalgamasi. Asimilasi berarti hilangnya salah satu kebudayaan untuk kemudian menggabungkan diri pada tradisi lainnya. Akulturasi menggambarkan resultan dimana ada kebudayaan yang dominan, meski kebudayaan lain tidak sepenuhnya hilang. Tetapi ia tidak seutuhnya bisa eksis, karena ada dalam pantauan tradisi mayor. Sementara, amalgamasi mengasumsikan kalau pertemuan tersebut menghasilkan sebuah identitas baru yang sama sekali berbeda dengan seluruh partisipan kebudayaan.

Kehadiran Islam tentu saja bersentuhan dengan agama dan tradisi lokal nusantara yang terlebih dahulu eksis. Tak pelak, terjadilah perjumpaan dalam pelbagai ruang. Persentuhan keduanya merupakan bagian dari proses negosiasi yang tak hanya dilakukan oleh elemen-elemen keagamaannya saja, tetapi juga kekuatan ekonomi dan politik. Kadang-kadang, motivasi yang mewarnainya tak selalu dalam bingkai agama, tetapi juga ada pelibatan sisi non-agama.

Laiknya persentuhan antar identitas lainnya, pertemuan antara Islam dengan agama dan kebudayaan lokal juga melewati jalan yang tak sama. Islamisasi, pada satu kasus, diakhiri

dengan penaklukan terhadap seluruh kebudayaan lokal. Dengan kata lain ada Islamisasi total disini. Pada kasus lain, ada proses Islamisasi, namun terjadi melalui jalur kultural. Sehingga, negosiasi tidak berujung pada penghilangan seluruh elemen tradisi lokal. Berbeda halnya dengan Islamisasi menyeluruh, penggambaran tentang model ini lebih tepat jika diilustrasikan sebagai model Islamisasi terbatas. Hanya pada aspek tertentu saja, negosiasi itu terjadi, sementara tidak pada sisi yang lain.

Dalam negosiasi itu, proses tak selalu berjalan mulus. Resistensi dan konflik kerap mewarnai hal tersebut. Dan biasanya, kelompok penganut agama lokal lebih banyak memilih untuk tidak melakukan perlawanan secara terbuka. Belum lagi jika kemudian negara turut memfasilitasi penyingkiran terhadap agama-agama lokal ini melalui pelbagai regulasi serta kebijakan lainnya.

***

Alip Sugianto menunjukkan bagaimana tradisi lokal dan Islam berada dalam jalur konflik ketika keduanya ditautkan dengan kepentingan politik. Konflik antara tradisi lokal dengan Islam dalam bingkai politik adakalanya bersifat struktural, kultural dan yang bersifat idiologis. Konflik struktural muncul, ketika seni *Reyog* yang diharapkan berperan aktif dalam upaya pelestarian kesenian *Reyog*, beralih menjadi kepentingan sesaat yang diperankan oleh partai politik. Sementara konflik secara kultural muncul sejak awal dan diduga menjadi akar lahirnya konflik-konflik berikutnya dengan penamaan terhadap *Reyog abangan* dan *putihan*. Sedangkan konflik yang bersifat idiologis, merupakan pengembangan lebih jauh dari konflik kultural antara kejawen yang tradisionalis dan Islamis dimana masing-masing mempunyai kepercayaan masing-masing.

Islamisasi di Kalimantan Barat, yang ditelaah oleh Aslan dan Purniadi Putra, memiliki proses menarik. Kepercayaan setempat nyaris tidak mengalami perubahan. Islamisasi hanyalah proses Islamisasi, tanpa mengubah agama budaya lokal di Paloh. Perubahan pada budaya agama lokal, hanya mengubah nama budaya yang telah disimbolkan oleh nenek moyang sebelumnya, tetapi larangan dan pantangan di Paloh masih tetap saja bertahan sampai sekarang. Tentu ada perubahan, tetapi tidak mengubah sama sekali struktur dasar kepercayaan mereka.

Pola Islamisasi yang cenderung represif terjadi pada kelompok penganut Agama Adam atau orang Samin di Kudus, Jawa Tengah. Islamisasi terhadap mereka sudah terjadi sejak masa penjajahan hingga masa reformasi. Yang paling kuat dan berdampak tentu saja yang terjadi pada tahun 1965. Melalui atribusi pengikut atau simpatisan Partai Komunis Indonesia (PKI), penganut Samin Kudus kelimpungan hingga akhirnya banyak yang memilih jalan pintas dengan memeluk agama Islam sebagai jalan menyelamatkan diri. Beralihnya kekuasaan pada masa orde baru tak lantas mengubah nasib mereka.

Dengan memotret Islamisasi terhadap kebudayaan masyarakat Sunda, Engkus Ruswana mendapati beberapa kesimpulan. Menurutnya, perjumpaan Islam dengan kebudayaan local, termasuk Sunda didalamnya, memang memunculkan akulturasi dan sintesis mistik, namun penuh dengan dinamika didalamnya. Tetapi, proses tersebut, sebagaimana juga yang terjadi pada masyarakat Samin, seringkali diwarnai dengan tindakan kekerasan dan politisasi Islam dari penguasa dan golongan pengusung gerakan pemurnian Islam (yang berarti juga gerakan Arabisasi).

Mohamad Baihaqi menelisik potret komunitas Watu Telu di Pulau Lombok. Sejak abad XIX gerakan puritanisasi berlangsung secara dinamis yang mengakibatkan jumlah komunitas Wetu

Telu di pelbagai tempat menyusut drastis. Komunitas Wetu Telu di daerah-daerah tertentu gagal bertahan, kecuali di daerah pinggir seperti Desa Bayan dan sekitarnya. Gerakan puritanisasi hingga saat ini masih gencar dilakukan lewat salah satu pondok pesantren modern yang justru lebih konservatif dibandingkan dengan pesantren-pesantren tradisional lainnya. Akibat gerakan islamisasi hingga puritanisasi tersebut, komunitas Wetu Telu berada dalam periode ambang (liminal) dalam kehidupan sosial-politik. Meski komunitas Wetu Telu mengaku sebagai bagian dari suku Sasak yang beragama Islam, namun komunitas ini distigmatisasi bukan Islam, bukan Hindu. Bukan asli Sasak, bukan pendatang Bali.

Muhammad Sakti Garwan menelisik Islamisasi yang dilakukan oleh para sultan di Kesultanan Ternate. Ia menyebut ada marginalisasi dan normalisasi terhadap sistem kepercayaan, adat dan budaya di masyarakat Ternate. Corak lokal dari Islam pada masyarakat Ternate tergambar jelas dari penyerapan unsur-unsur kepercayaan, tradisi dan budaya yang terjadi sejak awal proses penyebaran Islam dimulai pada wilayah tersebut. Sebagaimana dicontohkan dengan peran tarekat ataupun gerakan sufisme Islam, yang lebih condong ke arah hal-hal yang magis kemudian menyerap dan berakultursi dengan kepercayaan, adat serta budaya di Ternate. Bahkan, beberapa kalangan masyarakat, menjadikan hal tersebut sebagai metode dakwah.

Rima Firdaus menyajikan bahasan yang tak kalah menarik. Ia memotret tarikan antara tradisi dan Islamisasi dalam fenomena Arak Tuban. Seperti diketahui, tradisi "minum" atau *nithik* di Tuban adalah fenomena turun temurun. Tetapi, ia terbentur dengan kehendak untuk mencitrakan kota ini sebagai Bumi Wali. Lalu, terjadi perubahan simbol dari "Tuban Kota Tuak" menjadi simbol "Tuban Bumi Wali" sebagai *branding* Tuban saat ini tidak dapat dilepaskan dari makam wali. Pemerintah Tuban

membuat peraturan daerah yang mengikat terhadap masyarakat. Persepsi masyarakat Tuban dan pembuat arak terpaksa diubah dengan pendekatan Islam bahwa arak adalah *khamr* dan haram hukumnya.

Berbeda dengan tulisan lainnya, Sunarto mengupas soal musik atau pertautan Islam dengan agama atau tradisi lokal dari unsur kebudayaan. Perjumpaan ini tidak mengesampingkan bidang seni yang lain, seperti: seni rupa dan tari. Ia telah diikutkan dalam peran-serta Islamisasi di Nusantara. Keindahan musik dipakai sebagai sarana Islamisasi yang efektif dan dapat menyentuh ke dasar psikologi masyarakat Nusantara. Dengan keindahan musik (hasil karya orang Islam), pesan-pesan Islam disampaikan tanpa adanya rasa curiga atau menimbulkan konflik (walaupun pada abad ke-19 pernah terjadi pelarangan terhadap eksistensi musik Islam, namun hal itu tidaklah menghapus peran musik dalam Islamisasi di Nusantara).

Wijanarto merekam kisah dari penganut Sapta Darma di Brebes, Jawa Tengah. Mereka menyuarakan rasa kenyamanan setelah menempuh perjalanan spiritual. Tekanan yang diperoleh untuk berpindah sebagai umat beragama serta diskriminasi dalam pelayanan sebagai warga negara, tidak membuat surut bagi mereka. Diskriminasi yang sering dihadapi dalam relasi keseharian seperti menjadi tergenapkan ketika dalam layanan publik, mereka juga kerap mengalami kesulitan.

***

Sebagai sebuah karya akademik, telaah terhadap relasi agama-agama menjadi objek yang terus menerus dikaji. Tulisan-tulisan dalam volume ini merupakan upaya untuk turut mengisi ruang yang tak pernah sepi dari kerja-kerja akademik ini. Apa yang disajikan dalam buku ini setidaknya memberikan kesempatan untuk melihat proses Islamisasi (dalam kaitannya

dengan agama lokal) dengan pola yang tidak tunggal, variatif. Termasuk instrumen yang digunakannya, serta agen yang mengeksekusinya.

Tedi Kholiludin

Prakata

Buku ini merupakan upaya kecil untuk menjawab kegelisahan kami dari Nusantara Institute atas fenomena terpinggirnya budaya dan agama lokal di Indonesia. Sebetulnya, terpuruknya agama dan budaya lokal itu sudah berlangsung sangat lama tetapi baru terjadi secara masif, intens, dan bahkan brutal sejak pemerintah Orde Baru (OB) dan semakin menguat saat ini seiring dengan munculnya aneka ragam kelompok reformis, militan, dan konservatif agama.

Dengan kata lain, proses peminggiran secara intens dan masif atas budaya dan agama "asli" Nusantara itu dilakukan oleh "otoritas politik" (negara / pemerintah) maupun "otoritas agama" (ormas, klerik, kelompok, dan tokoh agama).

Di era Orde Lama (OL), Bung Karno (BK) tidak mengurusi – dan tidak tertarik dengan – masalah konversi agama. BK sibuk melakukan konsolidasi nasional dan membendung aneka ragam ideologi dan gerakan politik yang mencoba melakukan makar dan mengganti sistem, tatanan, dan fondasi kenegaraan. Yang sibuk mengurusi konversi agama adalah rezim OB.

Karena didorong rasa kebencian yang meluap-luap dengan komunisme dan gairah yang menggebu-gebu untuk berkuasa dan menggantikan BK, Pak Harto (PH) melakukan kampanye propaganda dan persekongkolan dengan sejumlah ormas Islam untuk membasmi "komunis". Untuk mempermudah

dan melancarkan operasi politik tersebut, maka cap komunis = ateis pun ditempelkan. Sejak itulah, para penganut agama-agama (kepercayaan) lokal ketakutan dan akhirnya dengan terpaksa memilih "pindah" ke agama-agama yang diakui oleh pemerintah/negara karena mereka dianggap 11-12 dengan ateis. Hinggi kini, sisa-sisa OB masih ada. Oknum-oknum pemerintah yang bermental atau mewarisi "spirit" PH masih ada dari pusat hingga pelosok daerah.

Otoritas agama juga memiliki andil serupa. Bahkan bukan hanya agama lokal yang menjadi sasaran tetapi juga budaya lokal. Bagi pemegang otoritas agama ini, khususnya kalangan konservatif-puritan-militan, agama lokal dianggap animis yang perlu diluruskan teologinya, sedangkan budaya lokal (adat, tradisi) dianggap sesat dan tidak agamis yang juga perlu dimusnahkan praktik-praktiknya.

Dua kelompok otoritas agama yang memiliki kontribusi besar dalam sejarah dan proses peminggiran agama/budaya lokal Nusantara ini adalah Islam dan Kristen, dua agama misionaris warisan Timur Tengah yang sama-sama mengklaim sebagai "agama paling lurus dan benar" dan selalu berkompetisi dalam menghimpun pengikut. "Doktrin" Islamisasi (melalui dakwah) dan Kristenisasi (melalui misionarisme) yang dilakukan oleh para pengikut agama impor inilah, antara lain, yang membuat agama dan budaya lokal warisan leluhur Nusantara pelan tapi pasti kemudian terpuruk dan tergerus ke pinggiran dan pojok peradaban bangsa Indonesia.

Buku ini, antara lain, mendiskusikan proses peminggiran agama/budaya lokal Nusantara itu, dengan mengambil studi kasus atau contoh dari kalangan Muslim khususnya dengan "doktrin" Islamisasinya.

Atas nama Nusantara Institute, saya mengucapkan terima kasih pada semua pihak yang telah berjasa dan mendukung dalam proses publikasi buku ini, khususnya para kontributor tulisan, co-editor, tim *lay out* & desain sampul buku, eLSA Press, dan tentu saja Bank Central Asia (BCA) sebagai mitra utama Nusantara Institute. Semoga buku ini memberi manfaat luas bagi pembaca dan masyarakat Indonesia.

Sumanto Al Qurtuby

Direktur Nusantara Institute

Daftar Isi

Seni Reyog dalam Dinamika Islam dan Politik Lokal di Ponorogo

Oleh: Alip Sugianto

Pendahuluan

Dinamika hubungan seni *Reyog*, Islam dan Politik sangat menarik untuk dikaji karena ternyata perkembangan kebijakan politik menjadi faktor determinan terhadap relasi tersebut, sehingga dalam hal ini tidak hanya faktor sosio-kultural keagamaan yang memberi pengaruh. Oleh karenanya kajian tentang seni *Reyog* tidak hanya ditinjau dari itu saja, akan tetapi justru faktor-faktor kebijakan politik yang banyak mempengaruhi dinamika seni *Reyog* Ponorogo.

Fakta ini, misalnya dapat ditelusuri dari penelitian Murdianto (2009) yang salah satunya mengkaji kebijakan sepihak oleh pemerintah daerah tentang perubahan nama "*Reyog*" menjadi "*Reog*" yang memunculkan perdebatan. Keduanya sekilas nampak tidak banyak berbeda, namun dari aspek kebahasaan justru memiliki makna yang jauh berbeda satu sama lain. Sebuah peristiwa yang memancing reaksi dari komunitas seniman *Reyog* adalah kebijakan penghapusan huruf "Y" dalam *Reyog*. Perubahan itu, digunakan oleh pemerintah

yang berkuasa sebagai jargon politik yang harus diterapkan kepada seluruh elemen masyarakat dengan akronim *Reog*: *Resik, Endah, Omber, Girang Gumirang*.

Para seniman merasa dihegemonikan, karena perubahan itu dirumuskan secara sepihak oleh pemerintah tanpa pertimbangan dari para seniman *Reyog*. Padahal dalam kata *Reyog* mengandung sebuah prinsip yang mewakili makna *Reyog* dengan arti *(R) Rasa Kidung (E) Engwang Sukma Adiluuhung (Y) Yang Widhi (O) Olah Kridaning Gusti dan (G) Gelar Gulung Kersaning Kang Maha Kuoso*. Sebuah rangkaian kata yang mengungkapkan makna kebudayaan sekaligus semangat keagamaan sebagian besar masyarakat Ponorogo, khususnya seniman *Reyog*.

Selain itu, misalnya sebagaimana temuan Rido Kurnianto (2017) mengenai pergeseran peran *jathil*, yang sebelumnya diperankan oleh laki-laki menjadi perempuan yang dirasa oleh sebagian masyarakat *ahistoris* karena tidak sesuai dengan penggambaran prajurit berkuda. Kebijakan pemerintah saat itu karena tuntutan pemerintah yang menghadirkan seribu penari *jathil* untuk pentas di TMII Jakarta, karena kekurangan personil *jathil* laki-laki maka digantilah perempuan. Belum lagi, munculnya varian kesenian *Reyog* yang memiliki basis idiologi yang berbeda dalam masyarakat antara dan *putihan* yang bersandar pada akar cerita sejarah yang sampai saat ini menjadi perdebatan antar dua kelompok meskipun terkadang dilakukan secara semu, namun rasa itu kadang muncul dalam permukaan.

Perbedaan semacam itu, di lapangan pada tataran arus bawah terjadi sebuah protes dan konflik semu di masyarakat yang tidak jarang muncul riak-riak permasalahan yang riskan konflik. Menurut Webster, istilah "*conflict*" di dalam bahasa aslinya berarti suatu perkelahian, peperangan, atau perjuangan, yaitu berupa konfrontasi fisik antara beberapa pihak. Kemudian arti ini berkembang dengan masuknya ketidak sepakatan yang

tajam atau oposisi atas berbagai kepentingan, ide dan lain-lain.[1] Berangkat dari teori Webster, Pruitt mendefinisikan konflik sebagai persepsi mengenai kepentingan atau suatu kepercayaan bahwa aspirasi pihak-pihak yang berkonflik tidak dicapai secara simultan. Sekaligus membuka peluang untuk terjadinya harmoni sosial antar komponen masyarakat Ponorogo, baik *seniman Reyog* maupun pemerintah kabupaten Ponorogo.

Berangkat dari fenomena di atas, tulisan ini pada prinsipnya berusaha menjawab bagaimana hubungan seni *Reyog*, Islam dan Politik dengan fokus pada beberapa detail masalah sebagai berikut ini. Pertama, bagaimanakah dinamika relasi seniman *Reyog*, Islam dan Politik. Kedua, bagaimanakah latar belakang yang mempengaruhi sikap seniman *Reyog*. Ketiga, bagaimanakah penyelesaian dinamika konflik yang terjadi. Penelitian ini menjadi penting, karena belum ada satupun penelitian yang membahas secara khusus mengenai *Reyog* dalam dinamika Islam dan politik.

Dinamika Seni *Reyog* dalam Islam dan Politik Ponorogo Berbasis Sejarah

Tradisi seni *Reyog* menemukan akar-akarnya pada mitologi pemberontakan. Menurut suatu catatan kesejarahan populer, tradisi sen *Reyog* bermula pada Ki Ageng Kutu Surya Alam, pujangga istana dari raja Majapahit terakhir, Bre Kertabhumi yang bergelar Prabu Brawijaya V, pada abad XV karena marah terhadap pengaruh politis dari istri Kertabhumi (keturunan) Cina dan merajalelanya korupsi raja serta toleransi tehadap perkembangan Agama Islam[2], yang dia pandang sebagai tanda

1. Webster,N.1966.

2. Raja Brawijaya V dikenal Maharaja Majapahit pertama yang

bahwa kerajaan akan segera runtuh.[3] Ki Ageng Kutu lantas meninggalkan istana, mendirikan sebuah *perguron* (tempat mempelajari pengetahuan kebatinan/eksoteris) dimana dia mengajarkan ilmu kasempurnan kepada para pemuda lokal dengan harapan hal ini akan membentuk basis bagi suatu kebangkitan kembali kerajaan Majapahit. Murid-murid Ki Ageng Kutu dikenal sebagai warok.

Ki Ageng Kutu sebagai seorang penganut spiritualisme Jawa percaya bahwa kekuatan spiritual hanya dapat dicapai dengan melalui peniadaan keinginan-keinginan jasmani. Warok diperintahkan untuk mengikuti suatu aturan yang ketat disiplin kezuhudan, salah satu aturan *perguron* adalah bahwa mereka dilarang melakukan hubungan seksual dengan kaum wanita. Larangan ini didasarkan pada kepercayaan bahwa akibat hilangnya sperma akan melemahkan kekuatan supranatural mereka. Untuk membantu mereka dalam usahanya, setiap warok mendapatkan bantuan dari seorang gemblak yang bertugas membantu keperluan dalam meditasi. Akan tetapi karena menyadari bahwa kelompok kecil dari para warok ini tidak akan mampu mengalahkan kekuatan Kertabhumi dalam bentuk perlawanan senjata, maka Ki Ageng Kutu mempergunakan

---

memiliki sikap toleran dan menaruh perhatian besar kepada Islam kepada perkembangan Islam. Hal ini terjadi, karena selain ia mempunyai kawan-kawan, kerabat dan pembantu-pembantu beragam Islam, dua istrinya yang berasal dari Cempa dan Cina adalah muslimah. Bahkan sebagian putra-putranya seperti Arya Damar Adipati Palembang, Raden Harak Kali Adipati Ponorogo, Arya Lembu Peteng Adipati Pamadegan, Arya Menak Koncar Adipati Lumajang, Raden Patah Adipati Demak, Raden Bondan Keawen, Kiai Ageng Tarub II, Raden Dhandun yang bergelas Syaik Belubelu. Agus Sunyoto, 2014

3. Hal ini sejalan dengan Kesimpulan Effendi Zarkasi diantara unsur runtuhnya kerajaan Majapahit diakibatkan Pemerintahan Raja yang Lemah, mental rakyat yang tidak mempunyai urat keberanian dan beberapa raja melepaskan diri dari Majapahit. Drs.H.Effendi Zarkasi, 1984

sebuah seni pertunjukan untuk menyebarkan pesan politisnya dikalangan penduduk lokal dan dengan demikian membangun suatu gerakan perlawanan rakyat.[4]

Seni pertunjukan yang diciptakan oleh Ki Ageng Kutu tersebut dikenal dengan istilah *Reyog*, sebagai bentuk *satire* atau sindiran kepada Raja Kerthabumi dan istananya. Metode sindiran ini dikarenakan dalam tradisi Jawa terdapat istilah *ewuh pakewuh*. Niels Mulder juga menyatakan dengan tegas bahwa budaya Jawa adalah budaya yang menjauhi "kritik dan konflik" secara terbuka.[5] Sehingga dengan metode sindiran ini dianggap sebagai metode yang efektif, maka untuk itu Ki Ageng Kutu membuat sebuah Seni pertunjukan berupa topeng harimau sebagai representasi Raja Kertabhumi, sementara itu burung merak yang bertengger di atas kepala harimau sebagai representasi permaisurinya yang mengendalikan kekuasaan Istana Majapahit. Para penari jathilannya diperankan oleh *gemblak* sebagai gambaran pasukan berkuda dan bergaya seperti perempuan dengan gerakan lemah gemulai yang menyindir kelemahan pasukan Majapahit, yang secara kontradiktif dengan warok sebagai seorang yang memiliki kekuatan *linuwih* mampu menahan topeng dhadak merak dengan berat kurang lebih 50 Kg, dengan diangkat menggunakan kekuatan rahang giginya. Sementara itu, bujang ganong menggambarkan Ki Ageng Kutu dengan gerakan akrobatik mengejek kehalusan palsu kerajaan Majapahit.

Prabu Brawijaya V karena merasa terganggu dengan perkembangan dan popularitas seni *Reyog* Ki Ageng Kutu, maka untuk meredam gejolak yang lebih luas, Prabu Brawijaya V berusaha melakukan upaya dialogis dengan mengutus putranya

4. Wilson, 1999

5. Nielas Mulder, 1984

yang bernama Lembu Kanigara atau lebih dikenal dengan sebutan Raden Batara Katong, ia merupakan adik dari Raden Fatah yang mendirikan Kesultanan Demak Bintaro.[6] Raden Batara Katong ketika berkunjung ke Wengker dengan ditemani oleh Seloadji bersama 40 Santri. Pada saat ke Wengker ia bersama rombongan melakukan perjalanan melalui arah barat, saat berada di timur gunung Lawu ia sempatkan istirahat di daerah yang terdapat banyak pohon Suka. Pohon tersebut digunakan sebagai tempat mengikat kuda-kuda yang digunakan oleh santri-santri dalam melakukan perjalanan Demak-Ponorogo.[7] Tempat dimana Raden Batara Katong istirahat dikemudian hari dinamakan Suka Sewu masuk Kecamatan Sukorejo Ponorogo. Setelah istirahat kemudian Raden Batara Katong melanjutkan perjalanannya kearah utara dan bertemu dengan seorang ulama yang bernama Kiai Muslim yang akrab dikenal dengan Ki Ageng Mirah kemudian tempat Ki Ageng Mirah tinggal dinamakan desa Mirah. Perkenalannya dengan Ki Ageng Mirah dengan Raden Batara Katong inilah dapat diketahui peta politik Wengker yang dipimpin oleh Ki Ageng Kutu.

Ki Ageng Mirah memberikan informasi peta kekuatan Wengker yang terletak pada para pendekar *jagoan* dan tokoh sakti yang disebut sebagai warok yang dipimpin oleh Ki Ageng Kutu. Mereka mendiami di berbagai wilayah wengker seperti warok Hanggalana berada di desa Golan, Warok Gunaseca di Siman, Warok Sura Gentho di Gunung Pegat, Warok Hanggajaya di Sukosewu, Warok Setrajaya di Slahung, Warok Singabawa di Jenangan, Warok Singa Kubra di Bungkal. Melihat situasi masyarakat Wengker demikian, Raden Batara Katong menjalin silaturohim di Wengker yang berada di Surukubeng (Sekarang

6. Fajar Pramono, 2006

7. Sebelum ke Wengker Raden Batara Katong memperdalam Agama Islam di bawah bimbingan kakaknya Raden Fatah di Demak

daerah ini dinamakan desa Kutu *etan* dan Kutu *kulon* masuk wilayah Kecamatan Jetis) dengan ditemani oleh Ki Ageng Mirah. Perjumpaan silaturohim inilah kemudian mempertemukan dengan Putri Kiai Ageng Kutu yang bernama Niken Gandini, atas jasa Nawangsari dan Singosari inilah menjadi media pernikahan Raden Batara Katong dengan Putri Ki Ageng Kutu yang bernama Niken Gandini. Prinsip perjuangan Raden Batara Katong adalah "*Kenoa iwake aja buthek banyune*"[8]

Jalur pernikahan ini sebagai proses masuk Islam dan perpindahan kekuasan Ki Ageng Kutu kepada menantunya yakni Raden Batara Katong Ketika menjadi penguasa Wengker, maka Raden Batara Katong pada tahun 1496 membuat tempat Kadipaten Baru bersama para prajurit Wengker dan para warok sebutan untuk murid-murid Ki Ageng Kutu di daerah lereng Wilis hingga berdiri sebuah Kadipaten baru yang di namakan "*Pramanaraga*" yang berasal dari kata *Prana* artinya Wasis dan *Raga* artinya Jasmani. Hingga sekarang dikenal dengan Ponorogo.

Raden Batara Katong kemudian memboyong istrinya Niken Gandini ketempat yang baru, adapun adik iparnya yang bernama Suryalana mendapat kedudukan sebagai Bayangkara Ponorogo yang dikenal dengan nama Warok Suramenggala. Sedangkan Seloadji sebagai Patih pertama dan Ki Ageng Mirah sebagai penasehat Agama. Pada masa Raden Batara Katong menjadi Adipati Ponorogo menandai kehidupan masyarakat Ponorogo yang aman dan tentram, setidaknya terjadi dua keberhasilan misi utama Raden Batara Katong yaitu sebagai upaya dakwah Islam dan berdirinya pemerintahan Islam di Kadipaten Ponorogo. Berdirinya Kadipaten Ponorogo ditandai dengan batu gilang yang terdapat di depan gapura kelima di komplek makam Raden Batqrq Katong yang menunjukan

---

8. Poerwowidjoyo, 1986

Candrasengkala Memet berupa gambar manusia, pohon, burung dan gajah yang melambangkan angka 1418 saka atau tahun 1496 M. Batu Gilang yang terdapat di depan gapura kelima di kompleks makam Raden Batara Katong adalah sebuah prasasti yang menggambarkan *Candrasengkala Memet*-Penobatan Raden Batara Katong sebagai Adipati Kadipaten Ponorogo pada hari Ahad Pon Tanggal 1 Bulan Besar, Tahun 1418 saka bertepatan dengan Tanggal 11 Agustus 1496 M atau 1 Dzulhijjah 901 H.[9]

Raden Batara Katong setelah menjadi Adipati Ponorogo memanfaatkan kesenian *Reyog* sebagai media dakwah di masyarakat, bentuk kesenian *Reyog* disempurnakan. Kepala harimau ditambah bulu merak yang ditata seperti merak *ngigel* sedangkan burung meraknya mematuk kalung mote biji tasbih sebagai bentuk tanda kepatuhan dan ketudukan kepada Allah. Beberapa komponen yang terdapat dalam kesenian *Reyog* dijadikan simbolisasi nilai Islam seperti *Reyog* berasal dari kata *riyoqun* yang bermakna husnul khatimah, *kendang* berasal dari bahasa arab *Qoda'a* yang bermakna rem artinya segala sesuatu angkara murka harus terkendali. *Ketipung* dimaknai dengan *katifun* yang bermakna balasan, artinya setiap perbuatan yang dilakukan oleh manusia akan memperoleh balasan sesuai dengan apa yang diperbuatnya. Kemudian, *kenong* sebagai salah satu instrumen musik dimaknai dengan *Qona'a* dalam bahasa arab yang bermakna menerima takdir. *Kempul* dari bahasa arab *kafulun* yang memiliki arti imbalan. *Trompet* dimaknai *shuwurun* yang berarti peringatan. Angklung dimaknai *anqul* yang berarti peralihan.

Sementara itu, dari unsur pakaian adat *Reyog* Ponorogo seperti *udeng* yang berfungsi sebagai ikat kepala dimaknai dengan bahasa Arab *Ud'u* yang artinya mengajak melalui doa

9. Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat 2 Ponorogo.1996

dan dakwah sebagai wujud kecintaan saudara kepada saudara yang lain. *Penadon* sebagai pakaian adat dimaknai dari bahasa Arab yang bermakna *fanadun* yang artinya lemah. Manusia harus sadar bahwa setiap manusia memiliki kelemahan, yakni salah. Oleh karena itu ia tidak layak berbuat sombong, apalagi kesombongan itu ditujukan kepada Allah. Selain itu senjata andalan warok yakni kolor usus dimaknai dari bahasa Arab *ushusun* yang memiliki arti tali atau ikatan yang mengisyaratkan manusia harus berpegang teguh kepada tali Allah dan menjaga hubungan baik kepada sesama manusia.[10]

Strategi atau *minhaj dakwah* yang tidak konfrontal tersebut, akhirnya dapat mudah diterima dalam masyarakat. Strategi *bi al hikmah* sebagaimana di atas pada gilirannya melahirkan strategi alkulturasi dan inkulturasi budaya. Strategi inilah yang mungkin disebut Anderson dengan istilah "toleransi", dimana dikatakannya sebagai watak orang Jawa yang paling utama.[11] Dalam dasawarsa terdahulu istilah toleransi ini lebih populer dengan istilah "sinkretisme Jawa" atau "relativisme Jawa", Bagi kebanyakan orang Jawa, hampir tidak ada keraguan bahwa gagasan toleransi pasti ada hubungannya dengan sifat-sifat khas dari agama yang terdapat di Jawa, terutama mengenai hubungannya dengan Islam.

Dalam kasus penyebaran Islam, bisa dilihat bahwa dakwah islamiyah itu terbatas penyebarannya secara kuantitatif (agar para penduduk yang sebelumnya beragama non Islam menjadi masuk Islam) dan karena metode dan strategi yang *luwes* tersebut, tanpa diduga proses penyebaran Islam dari aspek kuantitatif ini sunguh-sunguh spektakuler, hampir di luar nalar. Dalam waktu yang cukup singkat telah memperoleh

---

10. Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Ponorogo, 1996

11. Benedict R.O'G Anderson, 1996

pengikut yang luar biasa banyak. Namun secara kualitas belum sebanding dengan kuantitas, sehingga sampai saat ini sebagian seniman *Reyog* masih melestarikan tradisi mistik yang disinyalir sarat dengan muatan *pagan* dan ritual yang mengakomodasi politeistik.

Hal ini bisa jadi sebagaimana temuan Hefner tentang adat orang-orang Hindu Tengger, ketika ia mengontraskan agama dengan adat, bahwa adat termanifestasikan dalam perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai moral, eskatologi, dan setiorologi, maka praktik adat bisa disetarakan dengan agama tradisional. Ia menemukan bahwa perubahan sosial dan perkelahian politik merupakan performa dari sebuah perubahan sosial yang terjadi di masyarakat suku, ketika menghadapi penetrasi politik dan kultural dari 'luar'. Intervensi negara dalam proyek Islamisasi, modernisasi sistem pertanian dan perkelahian idiologis partai politik berdampak serius bagi tatanan dan proses transformasi pencarian identitas sosial masyarakat pegunungan yang berwatak egaliter, non-hirarkis, tak berkelas dan tanpa basa basi. [12]

Dalam kontek seni *Reyog* perbedaan kepercayaan dan idiologi mengenai seni *Reyog* tradisionalis dan Islamis ini sangat nampak di masyarakat. Gerakan yang bersandar dan mengandalkan elemen-element loyalitas lokal, relasi-relasi idiologis yang, kemudian nampak muncul sebagai gerakan budaya masyarakat yang teraktualisasi melalui seni *Reyog*. Gerakan tradisionalis merupakan seni *Reyog* yang bersandar pada nilai leluhur yang masih mempertahankan praktik animistik dan dinamistik. Sementara itu gerakan seni *Reyog* Islamis untuk kepentingan dakwah kultural[13].

---

12. Hefner, 1999

13. "Muhammadiyah dan Problematika Hubungan Agama dan

Teori sosiologis Duekheim sangat cocok memotret perilaku seniman *Reyog* berkecimpung sesuai dengan idiologi yang sejalan dengan patron mereka tentang *"kesandaran kolektif"* dan teori Blumer tentang *"joint action"*[14]. Totalitas terhadap kepercayaan idiologi melahirkan kolektif antar anggota kelompok sangat tinggi dan membentuk kesatuan sosial dengan mewujudkan pengatan identitas kelompok melalui konsolidasi dan koordinasi, lebih lanjut dalam teori Blummer menjelaskan konsep tindakan kolektif *joint action* lahir dimana perbuatan masing-masing peserta dicocokan dan diserasikan satu sama lain. inti kehidupan sosial dalam pandangan Blummer tidak terdiri dari mekanisme-mekanisme struktural dan nilai-nilai budaya, tapi ada upaya penyerasian dan peleburan banyak arti, tujuan dan sikap dalam sebuah tindakan sosial. Dalam perilaku sosial, aksi kolektif akan terjadi kalau di antara individu memiliki

---

Budaya" mengatakan Dakwah kultural memiliki ciri –ciri seperti dinamis, kreatif dan inovatif. Ini berarti dakwah kultural menuntut juru dakwah untuk mencoba memahami ide-ide, adat istiadat, kebiasaan, nilai-nilai, norma, sistem aktivitas, simbol, dan hal-hal fisik yang memiliki makna tertentu dan hidup subur dalam kehidupan masyarakat". Biyanto, 2010

14. "Dua teori sosiologis yang dihasilkan ilmuan sosial terkemuka ini relevan untuk dikaji lebih dalam guna melihat fakta perlawanan idiologis yang mewarnai kesenian Reyog. Dalam menganalisa masyarakat, Durkheim menggunakan dua pendekatan; solidaritas mekanik dan organik. Solidaritas mekanik didasarkan pada kesadaran kolektif (*Collective consiousness*) yang menunjuk pada totalitas kepercayaan dan sentimen bersama. Bentuk solidaritas ini tergantung pada individu yag memiliki sifat sama, menganut kepercayaan yang sama, dan pola normatif yang sama pula. Kesadaran kolektif antar individu sangat tinggi dalam membentuk kesatuan sosial, sehingga apa yang dikemukakan benar oleh orang seperti tokoh atau elit, secara spontan semua membenarkan, dan apa yang dicela secara spontan, dicela juga oleh semua orang. Bentuk solidaritas ini biasanya muncul ditandai dengan hukum yang bersifat mnekan. Ia memiliki andil besar dalam mewujudkan solidaritas sosial seperti dalam agama, kekerabatan dan kesukuan, dimana nilai-nilai primodial masih merupakan sumber penting untuk membangkitkan solidaritas kelompok inti yang ada dalam komunitas sosial." Johnson, Doyle Paul.1986.

kesepahaman. Kesepahaman itu membekali mereka dengan petunjuk yang dibutuhkan untuk menyerasikan perbuatan mereka masing-masing sehingga menjadi *joint action*.[15]

Langkah kongkrit itu melalui penguatan identitas solidaritas organik yang pada akhirnya berkembang kearah idiologi partai politik dalam komunitas seniman *Reyog* Ponorogo. Organisasi *Reyog* tersebut banyak yang berafiliasi kepada partai politik yang memiliki pandangan sama dengan kepercayaan masing-masing. Mereka ada yang berhaluan kearah *abangan* dan *putihan*. Kelompok *putihan* adalah orang-orang yang dianggap militan dengan kerisauan idiologi yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Karena itu, kelompok ini mendirikan kesenian *Reyog* yang berhaluan kepada *Reyog* Islamis.

Sementara solidaritas mekanik muncul ketika masing--masing merasa memiliki norma yang berfungsi untuk memulihkan dimana hal ini untuk melindungi pola saling ketergantungan yang komplek antar komponen seniman *Reyog* Ponorogo. Akhirnya model ini melahirkan hubungan sosial yang disebut Weber dengan korporasi, perjuangan, komunalisasi dan agregasi. Perjuangan menyangkut segala bentuk hubungan sosial yang menyangkut individual sedemikian rupa, sehingga satu pihak memaksakan pihak lain.[16] Komunalisasi merupakan hubungan sosial yang didasarkan pada perasaan subyektif, baik yang bersifat emosional maupun tradisional atau kedua-duanya. Agregatif merupakan hubungan yang didasarkan pada keserasian motivasi rasional atau keseimbangan berbagai kepentingan.

---

15. Johnson, Doyle Paul.1986

16. Weber Mark, 1985

Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Konflik

Motif atau maksud dibalik ritual dalam kesenian *Reyog* bagi kaum "*abangan*" adalah *ngleluri adat tradisi* nenek moyang dan sebagai upaya untuk memajukan kesenian *Reyog* seperti apa adanya sebagaimana peninggalan para leluhur. Motif *ngleluri adat tradisi* nampaknya didasarkan kepada keyakinan mereka akan mitos-mitos kesenian *Reyog* berdasarkan tradisi yang masih bersifat animistik dan dinamistik. Sementera kelompok masyarakat yang tergabung dalam aktifitas *Reyog* "*putihan*" praktif--praktik persekutuan dengan sesuatu hal yang mengarah kepada kesyirikan merupakan langkah deislamisasi dalam masyarakat.

Perbedaan dua kutub tersebut, diperparah dengan kehadiran sikap politik seniman yang memanfaatkan *Reyog* sebagai kampanye. Sehingga pada era orde lama, hampir semua Partai Politik di Ponorogo menggunakan kesenian *Reyog* sebagai media meraih simpati massa dalam mendulang suara dan unjuk kekuatan di tengah-tengah masa yang lebih luas. Untuk menunjukan keseriusan tersebut, setiap partai bahkan mendirikan perkumpulan seni budaya sebagai bagian sayap organisasi Partai dalam mewadahi dan mengapresiasi para seniman *Reyog* Ponorogo. Partai Komunis Indonesia (PKI) mempunyai Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra), NU memiliki Lembaga Seni Budaya Muslimin Indonesia (Lesbumi), PNI (Partai Nasional Indonesia) dengan Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN), Masyumi mempunyi Himpunan Seniman Budayawan Islam (HSBI), Perkindo dengan Lembaga Seni Budaya Indonesia (LESBI). Sebagai lembaga sayap organisasi politik yang beroperasi dalam skala tingkat lokal sampai nasional, lembaga tersebut bergerak secara masif sampai akar rumput kesejumlah daerah termasuk di Ponorogo.

> "Lekra, Lesbumi, LKN, dan HSBI jutru lebih terkenal di Masyarakat daripada Partainya sendiri" Kisah K.H Mujab Tohir ketua Lesbumi yang juga tokoh warok dari kalangan *santri*.

Penuturan K.H Mujab Tohir yang juga Pengasuh Pesantren Al Idris saat dialog Interaktif Kebudayaan Desantara tersebut tentu sangat beralasan, karena lembaga-lembaga tersebut yang berada pada garis depan dalam bersentuhan dengan masyarakat guna mendulang massa pada akar rumput.

Pada waktu itu, hampir tidak dijumpai partai politik di Ponorogo pada saat itu tidak menggandeng *Reyog* sebagai alat untuk meraih simpati dan dukungan rakyat. Di antara lembaga sayap Partai di atas, dominasi PKI dalam membawa *Reyog* merebut massa di Ponorogo sangat besar dan sulit digoyahkan. Barisan *Reyog* PKI semakin berada dipuncak kejayaan ketika doktrin kerakyatan memperoleh sambutan yang hangat dikalangan *konco Reyog*. Kepopuleran *Reyog* di kalangan masyarakat pada saat itu membuat partai politik, terutama PKI menggunakan *Reyog* sebagai alat untuk mengumpulkan massa, PKI juga memanfaatkan *Reyog* untuk mengalihkan perhatian masyarakat, yaitu ketika pengangkatan jenasah korban pembunuhan PKI di lubang-lubang PKI. Perhatian masyarakat dialihkan melalui kesenian *Reyog* (Jawa Pos, 26 September 1989).

Kampanye PKI dengan menggunakan seni Reyog untuk mencari dukungan massa, Foto: Arsip Reyog Ponorogo

Hal ini dilakukan PKI agar terlihat baik dan mendapat simpati dari masyarakat. Seiiring dengan adanya persaingan antara golongan nasionalis, komunis dan agama. Pemilu di Ponorogo PKI mendominasi pada urutan pertama dengan perolehan 137.816 suara, disusul NU dengan perolehan 9.609 suara, kemudian PNI memperoleh 79.008 suara, Masyumi: 34.198 Suara, Partai Buruh mendulang 6.023 suara dan Partai Kristen Indonesia (Perkindo) mendapat raupan 361 suara. (Berita berita Daerah Jawa Timur "Dalam Terompet Masyarakat, Rabu tanggal 10 Januari 1956).

Organisasi *Reyog* tersebut berebut meraih dukungan masyarakat secara luas, dalam konteks teori Weber pada aspek perjuangan dengan cara upaya memaksa kehendak terlihat pada organisasi Barisan *Reyog* Ponorogo (BRP) yang dimotori para warok dari berbagai perkumpulan *Reyog*, sehingga perkembangan

BRP semakin pesat ditandai dengan jumlah anggota BRP yang mencapai 200 kelompok *Reyog* dan condong ke PKI. Di sisi lain yang tidak sepaham dan memiliki kesamaan emosional mereka atau dalam istilah Weber komunalisasi mereka membuat organisasi *Reyog* tandingan dengan mendirikan organisasi *Reyog* yang berhaluan ke Islam maupun Nasionalis.

Keunggulan BRP dalam percaturan itu, akhirnya BRP dianggap sebagai milik PKI dan didominasi pengurus dari Lekra. Beberapa tokoh penting dari BRP yang merasa tidak nyaman dan sepaham mereka kemudian mendirikan organisasi yang secara khusus mengelola *Reyog*.[17] Warok Marto Jleng yang sebelumnya getol merebut BRP dan gagal, kemudian mendirikan Barisan *Reyog* Nasional (BREN) pada tahun 1965 yang secara khusus mewadahi perkumpulan *Reyog* nasionalis. Sementara itu, warok H Ahmad Tobroni Turedjo untuk mengimbangi kekuatan tersebut, mendirikan Cabang Kesenian *Reyog* Agama (CAKRA)[18] dan Warok K.H Mujab Tohir mendirikan Kesenian Reyog Islami (KRIS) di bawah Lembaga Seniman dan Budayawan Muslim Indonesia (Lesbumi), sayap gerakan Partai Nahdatul Ulama. Perkembangan *Reyog* pada masa ini mengalami masa keemasan yang dibuktikan dengan 364 unit kesenian *Reyog* yang tersebar diseluruh wilayah Ponorogo.[19]

Arah pergerakan organisasi tersebut, sebagai lahan

---

17. Kelompok *Reyog* yang tergabung dalam Cakra dan Bren menolak bergabung karena secara idiologis berseberangan Warto dan Rara Sugiharti, 2009

18. "Perkumpulan *Reyog* CAKRA sebagai wadah untuk menanamkan nilai-nilai keislaman pada anggota melalui seni *Reyog*. *Reyog* tidak hanya sebagai hiburan saja, tetapi juga sebagai sarana *Riyadhun* yaitu oleh raga dan olah rasa (hati)" Ungkap Mbah Tobron saat wawancara pada tanggal 9 2018

19. Muhammad Zamzam Fauzannafi, 2005

menanamkan idiologi sehingga memberikan manfaat secara sosial bukan hanya sebagai saran hiburan. Para seniman dan budayawan *Reyog* dari para warok sesuai dengan tujuan organisasi. Mengingat tugas yang cukup berat itu, maka diperlukan sosok yang mengerti situasi dan kondisi daerah setempat. Biasanya mereka merupakan tokoh daerah setempat yang dipandang memiliki keahlian dalam hal propagandis. Mereka dipilih karena memiliki beberapa kriteria yaitu ahli propaganda secara umum, dan terutama memegang perencanaan, juga spesialis dalam bidang kesenian *Reyog*.[20] Tokoh-tokoh yang dipilih biasanya para warok yang terkenal di daerah masing-masing, sehingga memudahkan untuk mempengaruhi masyarakat secara luas. Seperti yang telah diketahui bahwa warok bagi masyarakat Ponorogo merupakan figur sentral, berpengaruh dan sangat dihormati.

Pada era puncak kejayaan kesenian *Reyog* pada tahun 1965, utamanya organisasi Lekra dengan BRP-nya, terjadi sebuah peristiwa meletusnya G 30 S PKI yang menjadikan komunisme sebagai idiologi harus berakhir. PKI dinyatakan sebagai Partai terlarang di seluruh wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan keputusan Presiden No.1/3/1996 dan ketetapan MPRS No.V/MPRS/1966.[21] Hal tersebut berakibat pada banyaknya orang-orang terbunuh. Bahkan ada pemilik yang membakar semua *Reyog* (Tempo No 37, 10 November 1979). Saat itu pembantaian besar-besaran terhadap perkumpulan *Reyog* terjadi di desa Sumoroto, dan selama dua tahun masyarakat takut untuk memainkan *Reyog* karena takut jika dikira simpatisan PKI.[22] Secara otomatis berdasarkan peraturan pemerintah di

20. Langgeng Budi tt

21. Hendro Subroto, 2008

22. Sururil dan Shinta, 2012

atas organisasi *Reyog* Ponorogo BRP yang saat itu menduduki puncak kejayaan sebagai *underbow* PKI, eksistensi BRP jatuh, karena pada akhir tahun 1965 BRP dinyatakan dibubarkan, seiiring dengan bubarnya PKI.

Dalam teori konflik, fakta sebagaimana dipaparkan di atas, disebut Pruitt sebagai kekakuan aspirasi. Dalam teori ini disebutkan adanya dua sumber utama kekakuan aspirasi yaitu: (1) nilai-nilai yang sangat penting mendasari aspirasi tersebut, termasuk di dalamnya adalah nilai-nilai yang berkaitan dengan rasa aman, identitas dan pengakuan oleh-oleh banyak orang atau bahkan mungkin oleh seluruh negara di dunia, (2) tata nilai yang mendasari aspirasi adalah pilihan memperoleh sesuatu (*either or variety*), artinya pilihan yang ada adalah antara yang mampu mendapatkannya atau tidak memperolehnya sama sekali. Nilai-nilai semacam itu menimbulkan aspirasi yang kaku karena setiap konsesi nilai tersebut,[23]

Setelah peristiwa G30 S PKI, kesenian *Reyog* sempat vakum selama 3 tahun. Banyak perangkat *Reyog* dibakar karena sebagian merasa takut dituduh sebagai pengikut PKI. Para warok yang terbebas dan tidak terafiliasi dari peristiwa G 30 S PKI, berani tampil kembali menabuh kendang *Reyog* pada tahun 1969. Mbah Wo Kucing yang memiliki nama asli Kasni Gunopati ini sebagai orang yang pertama kali menabuh kendang *Reyog* pertama kali tampil, disaat para warok lainnya mulai pensiun dari pentas kesenian *Reyog*. Bangkitnya kesenian ini juga dengan ditandai saat tampil pada pembukaan acara (Pekan Olahraga Nasional) PON VII pada bulan Juli tahun 1969 di Surabaya dengan menampilkan 60 *Reyog* dibawah Koordinasi Pemerintah Daerah Kabupaten Ponorogo. Tampilnya kesenian *Reyog* dalam kancah nasional ini dimanfaatkan sebagai media Promosi Kabupaten

23. Dean G Pruitt dan Jeffrey Rubbin. 1986.

Ponorogo sebagai salah satu Kota Budaya di Jawa Timur dan menandai bangkitnya Kesenian *Reyog* di Ponorogo. Menurut Catatan yang dirilis oleh Bupati Sudono Sukirdjo Kesenian *Reyog* Ponorogo Pasca meletusnya pemberontakan PKI, terdapat 61 Group yang terdiri dari 1.206 anggota.[24] Jumlah ini menurun drastis di karenakan agitasi Politik terhadap kesenian *Reyog* yang terpecah-pecah, yang berafiliasi kepada organisasi Politik termasuk hal ini PKI.

Strategi Penyelesaian Konflik

Di dalam hiruk pikuk konflik yang terus meluas dan semakin memanas itu, ternyata masih menyisakan ruang harmoni, sekalipun mungkin cukup sempit, yakni satu pengikat yang masih tetap utuh, yang karena hiruk-pikuk akibat perang idiologis, perspektif dan kepentingan, keberadaanya hampir tidak mereka rasakan. Tali pengikat itu tak lain adalah tujuan bersama yang sebenarnya telah mereka ikut bersama-sama melestarikan seni *Reyog* Ponorogo, yakni kesepakatan sebagai aset pariwisata andalan kabupaten Ponorogo.

Dalam perspektif sosiologis, tali pengikat ini sebagaimana diberikan Coser bisa menjadi kutub penyelamat (*Savety Valve*) yang bisa menjalankan fungsi positif untuk mengatur konflik fungsi positif yang selanjutnya disebut Coser sebagai fungsional akan memberikan kontribusi kebaikan (fungsional) kalau tidak mempertanyakan dasar-dasar hubungan atau menyangkut substansi perbedaan potensi konflik.[25] Atau dalam teori Dahrendorf, tali pengikat dalam kasus konflik

24. Margaret J Kartomi, 1976

25. Margaret M Poloma, 1994

perspektif dalam tradisi seni *Reyog* bisa mengingatkan seluruh komponen masyarakat akan sistem sosial yang telah mereka sepakati bersama menjadi berintegrasi secara fungsional dan menyumbang suatu nilai yang mendasar peranannya dalam mempertahankan sistem keseimbangan.[26]

Kutub dalam penyelesaian konflik di atas adalah tali pengikat yang dilakukan oleh pihak ketiga[27], untuk bertindak sebagai mediator. Pihak ketiga yang dimaksud disini adalah pemerintah terutama pemerintah daerah kabupaten Ponorogo. Perlu dicatat, sebagaimana pesan Pruit bahwa kehadiran pihak ketiga terutama adalah untuk membuat perubahan yang berarti di dalam hubungan antar pelaku konflik. Berdasarkan pertimbangan rumitnya penyelesaian konflik yang sudah mengalami eskalasi, maka peran pihak ketiga dengan mengambil langka mengumpulkan para seniman *Reyog* dari berbagai daerah di Ponorogo. Mereka dikumpulkan oleh Bupati Soemadi di rumah salah satu warok Imam Sukadi yang sekaligus menjabat sebagai kepala desa Mangunsuman. Pertemuan tersebut dihadiri oleh 70 seniman diantaranya yang hadir merupakan warok-warok ternama di Ponorogo antara lain Warok Sumardi (Josari) Warok Tobroni Turedjo (Cokromenggalan), Warok KH Gozali al Jolego (Karang Lo Lor) Warok Imam Sukadi (Mangunsuman), Warok Mulyadi (Gegeran), Warok Ngainan (Brotonegaran), Warok Kubin (Kauman) Warok Welut (Bulu Kipik), Warok Rukinan (Badegan), Warok Tuploh (Balong), Warok Juki (Purbosuman), Warok Muhni Kamplok (Pakunden) dan Warok K.H Mujab Tohir (Banyudono).

---

26. *Ibid*... hlm 116

27. Pihak ketiga adalah individu atau kolektif yang berada di luar konflik antar dua pihak atau lebih dan mencoba membantu mereka untuk mencapai kesepakatan. Dean G Pruitt dan Jeffrey Rubin. 1986.

Hasil keputusan dari hasil pertemuan tersebut adalah menetapkan berdirinya organisasi INTI (Insan Taqwa Illahi) pada tanggal 19 Februari 1977. Organisasi ini sebagai wadah silaturohim, pengembangan dan pelestarian kesenian *Reyog* yang tidak memihak kepada partai politik apapun dan Bupati Soemadi juga meminta agar para tokoh dan anggota INTI berkenan untuk membantu keamanan daerah Ponorogo dengan mengaktifkan kembali kesenian *Reyog* yang ada, baik dari CAKRA, KRIS maupun dari BREN. Selain itu Bupati Soemadi juga mengangkat tokoh -tokoh warok untuk menjadi kepala Desa di berbagai daerah di Ponorogo.

Organisasi INTI (Insan Taqwa Illahi) juga terus mendorong pengembangan kesenian *Reyog* di Ponorogo dalam rangka mengangkat kesenian *Reyog* sebagai kekayaan budaya daerah dalam menunjang kebudayaan Nasional, melakukan penataan organisasi *Reyog* Ponorogo yang bersumber pada rasa persatuan dan kesatuan di kalangan seniman *Reyog* Ponorogo serta sebagai wahana daya tarik wisata budaya yang berimplikasi terhadap kesejahteraan ekonomi pengrajin, seniman maupun masyarakat Ponorogo secara luas. Oleh karena itu INTI juga turut memprakarsai Grebeg Sura sebagai wahana pesta rakyat.

Penutup

Apabila mempertimbangkan dinamika konflik seni *Reyog* dalam bingkai Agama dan Politik dari waktu ke waktu semakin meruncing dan cenderung kearah benang kusut, maka langkah ditawarkan oleh Pruitt dengan intervensi pihak ketiga menuju harmonisasi sosial bisa menjadi alternatif solutif. Menurut Pruitt, ada tiga hal yang dapat dilakukan oleh pihak ketiga untuk dapat melakukan intervensi secara effektf yakni (1)

memodifikasi struktur fisik dan sosial konflik; (2) mengubah struktur isu konflik dan (3) mengambil tindakan yang diperlukan untuk meningkatkan motivasi pihak-pihak yang berkonflik untuk menangani konflik mereka secara serius.[28]

Langkah itu sebagaimana yang dilakukan pemerintah Ponorogo dengan melakukan modifikasi struktur fisik organisasi dengan langkah fusi terhadap organisasi *Reyog* seperti BREN, KRIS dan CAKRA menjadi satu wadah dengan nama INTI (Insan Taqwa Illahi) dengan mengakomodasi aspirasi-aspirasi untuk menuju harmonisasi bersama dalam membangun pariwisata. Langkah kedua, mengubah struktur isu konflik dengan modernisasi dan tuntunan zaman dimana kesenian *Reyog* jika tidak ikut berbenah dan menyesuaikan zamannya akan mudah ditinggalkan oleh generasi penerus dengan datangnya arus globalisasi. Selanjutnya langkah ketiga, dengan meningkatkan motivasi seniman dalam tujuan harmonisasi dengan upaya pelestarian bersama dengan wadah *Grebeg Sura* untuk kesejahteraan bersama dalam mengangkat perekonomian masyarakat melalui seni budaya.

Pada akhirnya, perlu dipahami bahwa intervensi pihak ketiga bukanlah obat mujarab. Pihak ketiga dapat memberikan bantuan sangat besar, sekaligus juga dapat menghambat usaha yang dilakukan oleh para pelaku konflik untuk mengembangkan kesepakatan bersama. Intervensi pihak ketiga yang efektif adalah intervensi terhadap konflik dengan cara yang tidak menyebabkan para pelakunya menjadi bergantung kepada bantuannya di masa-masa berikutnya. Pihak ketiga harus mampu membuat dirinya sendiri berharga dan langka di mata pihak yang berkonflik.

---

28. Dean G Pruitt dan Jeffrey Rubin. 1986

Seperti diakui Pruitt sendiri, bahwa tidak ada satu prosedur intervensi pun yang sempurna dan ideal. Masing-masing prosedur memiliki kelebihan dan kelemahan. Masing-masing prosedur juga berkemungkinan untuk menyebabkan para pelaku konflik melakukan berbagai penyesuaian dan modifikasi secara baik, sehingga masih perlu dikembangkan teknik-teknik intervensi baru. Hal ini tidak terbukti menimbulkan masalah. Berdasar asumsi, bahwa orang-orang yang terlibat konflik memiliki sumber daya tidak terbatas dalam mencari jalan untuk menaklukan musuhnya ataupun untuk menaklukan sistem yang ada daripada menyerah begitu saja, maka orang, orang yang berurusan dengan pencarian kesepakatan yang dapat diterima semua pihak.

Berdasarkan dinamika konflik seni *Reyog* dalam bingkai Agama dan Politik dari waktu ke waktu, maka dapat disimpulkan bahwa model konflik yang muncul bersifat struktural, kultural dan yang bersifat idiologis. Konflik struktural muncul, ketika seni *Reyog* yang diharapkan berperan aktif dalam upaya pelestarian kesenian *Reyog*, beralih menjadi kepentingan penanaman idiologis partai Politik untuk kepentingan kampanye menggait masa sebesar besarnya, sehingga mengabaikan kesenian *Reyog* secara kualitas seni *Reyog* sebagai media hiburan rakyat. Konflik secara kultural justru muncul sejak awal dan diduga menjadi akar lahirnya konflik-konflik berikutnya dengan mainstream atau justifikasi labeling tertentu kepada komunitas seni *Reyog* *abangan* dan *putihan*. Sedangkan konflik yang bersifat idiologis, merupakan pengembangan lebih jauh dari konflik kultural antara kejawen yang tradisionalis dan Islamis dimana masing-masing mempunyai kepercayaan masing-masing.

Kedua pihak dalam konflik tersebut, memiliki keyakinan yang kuat terhadap kepercayaan mereka masing-masing. Pihak kejawen yang secara kependudukan beridentitas Islam namun

masih akrab adat tradisi yang berakar pada seni *Reyog* versi Ki Ageng Kutu, sementara Islamis berakar pada Islamisasi seni *Reyog* versi Raden Batara Katong. Konflik antar pelaku, menjadi semakin rumit disebabkan masing-masing pihak bersikukuh memaksakan perspektif dan kepentingan kelompok. Pihak kejawen seni *Reyog* versi nenek moyang Ki Ageng Kutu, sedangkan di sisi lain pihak Islamis menghendaki tradisi *Reyog* berbasis nilai-nilai Islam sebagaimana yang diusung oleh Raden Batara Katong.

Dinamika konflik antar pelaku seniman *Reyog* Ponorogo menemukan polanya seperti teori Simmel, bahwa ketika terjadi kekerasan konflik yang dipicu oleh perspektif dan kepentingan-kepentingan kelompok, maka akan melahirkan integrasi sistem sosial sehingga mendorong terjadinya koalisi antar kelompok untuk melakukan resolusi konflik. Perbedaan organisasi kesenian *Reyog* yang berafiliasi partai politik, membidani lahirnya integrasi sitem sosial melalui kesepakatan dan kesepahaman antar berbagai pihak dengan pemerintah yang bertindak sebagai mediator dalam rangka harmonisasi dan pelestarian kesenian *Reyog* sebagai industri pariwisata yang dapat menunjang perekonomian masyarakat secara luas.

Berdasarkan pertimbangan pentingnya membina pola hubungan sosial antar kelompok pemiliki tradisi seni *Reyog* demi percepatan pembangunan Ponorogo terutama melalui pesona daya tari wisata maka perlu direkomendasikan bahwa perkembangan seni *Reyog* yang memiliki keragaman versi hendaknya tetap dalam satu visi dalam melestarikan kesenian *Reyog* serta pengembangan kesenian *Reyog* agar tidak jauh melebar diskonstruktif yang dapat menghilangkan jatidiri kesenian *Reyog* Ponorogo, maka diperlukan identitas seni *Reyog* berbasis karakter Ponorogo.

DAFTAR PUSTAKA

Anderson, Benedict R'OG.(1990). *"The Idea of Power in Javanese Culture." Dalam Language and Power:Esploring Political Cultures In Indonesia"*.Ithaca:Cornell University Press.

Anderson, Benedict R'OG.(1996). *"Mytology and The Tolerance of The Javanese*", Terjemahan Ruslani, 2000. Mitologi dan Toleransi Orang Jawa. Yogyakarta: Penerbit Qolam.

Azra, Aryumardi. Islamisasi Jawa. (2013) *Jurnal Studia Islamika, Volume 20, No 1 2013*

Biyanto. Muhammadiyah dan Problematika Hubungan Agama dan Budaya.(2010) *Jurnal Islamica, Volume 5 No 2 September 2010*

Effendi Zarkasi.(1984). *Unsur Islam dalam Pewayangan*. Bandung:Ma'ari

Fisher, R.(1981). *Playing The Wrong Game. Dalam J. Rubin ed. Dynamic of The Third-Party Intervention*; Kissingger in The Midlle East. New York:Praeger.

Hardjomartono, Soedjono.(1962). *Rejog, Warok dan Gemblakan di Ponorogo:Tritunggal jang tak dapat dipisahpisahkan*" dalam brosur adat Istiadat dan Tjerita Rakat, Jakarta. Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Hefner, Robert W. (1999). *Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, Yogyakarta:LkiS

Ian Douglas Wilson. (1999) "Spirituality, Sexuality and Power in a Javanese Performance Tradition", *Intersection: Gender and*

Sexuality in Asia and The Pasific, May, 1999.

Johnson, Doyle Paul. (1986). *Teori Sosiologi Jilid 1*, Jakarta:Gramedia

Kurnianto, Rido dan Iman, Nurul. (2008). Dinamika Pemikiran Islam Warok Ponorogo. *Jurnal Fenomena*. Volume No 1 Juli 2008

Kurnianto, Rido. (2017). *Seni Reyog Ponorogo Sejarah, Nilai dan Dinamika dari Waktu ke Waktu*. Yogyakarta:Buku Litera

Langgeng Budi.tt.Kesenian Reyog Ponorogo di era Demokrasi Terpimpin (Sejarah Politik Kesenian di Ponorogo). Makalah. FIB.Universitas Sebelas Maret.

Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II. Ponorogo. (1993). *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.

Purwowidjoyo. (1986). *Babad Ponorogo Jilid I*. Ponorogo: Depdikbud Kantor Kabupaten Ponorogo.

Pramono, Fajar.(2006). *Raden Bathoro Katong Bapak-e Wong Ponorogo*. Lembaga Penelitian, Pemberdayaan Birokrasi dan masyarakat.

Simuh. (1997). *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta. PT. Raja Grafindo Persada.

Subroto, Hendro.(2008). Dewan Revolusi PKI Menguak Kegagalan Mengkomunikasikan Indonesia. Jakarta:Pustaka Sinar Harapan

Sunyoto, Agus. (2014). *Atlas Walisongo*. Jakarta :Pustaka Iman, Trans Pustaka dan LTN PBNU.

Margaret M.Poloma, (1994). *Sosiologi Kontemporer*, Yogyakarta: Raja Grafindo Persada.

Margaret J, Kartomi. (1976) *Performance, Music, and Meaning of*

Reyog Ponorogo. No 22 Cornell Indoensia Project.

Mukaromah, Sururil dan Shinta Dewi. (2012) Mobilisasi Massa Partai Melalui Seni Pertunjukan Reog di Tahun 1950-1980. *Verleden, Volume 1 Nomer 1 Desember 2012*

Murdianto. (2009) *"Kaum Seniman Melawan: Siasat Komunitas Seniman Tradisi Ponorogo dalam melawan Proses Hegemoni"*. Tesis Universitas Muhammadiyah Malang.

Niels, Mulder, Terj Alois Nugroho.(1984). *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*.Np:tp. Cet II.

Onghokham. (1975). *"The Residency of Madiun: Prijaji and Peasant in the nineteenth Century*: Disertasi Doktor Universitas Yale.

Pruitt, Dean G dan Jeffrey Rubin, (1986). *Social Conflict, Escalation, Stalemate, and Settlement,* Terj Helly P Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto. Teori Konflik Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Remmelink, GJ William. (2001) *Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa 1725-1743*. Yogyakarta Penerbit Jendela.

Ricklefs.(2013). *Mengislamkan Jawa:Sejarah Islamisasi di Jawa dan Pementangnya dari 1930 sampai sekarang*. Jakarta Serambi Ilmu Semesta.

Zamzam Fauzannafi, M. (2005) *Reog Ponorogo: Menari diantara Dominasi dan Keragaman,* Yogyakarta: Kepel Press.

Warto, dan Rara Sugiharti. (2009) *"Revitalisasi Seni Pertunjukan Tradisional Reyog Ponorogo sebagai Identitas Nasional Melalui Pengembangan Pariwisata"*. Hasil Penelitian Tidak di Publikasi.

Weber, Mark. (1985). *Konsep-konsep Dasar dalam Sosiologi*. Jakarta:CV Rajawali.

Webster, N.(1966). *New Twentieth Century Dictionary,* 2 end ed.

Arsip

Dokumen "Dialog Interaktif Kebudayaan" dengan Warok Ponorogo oleh Merak Desantra Radio Gong FM.

Dokumen Foto oleh Arsip Reyog Ponorogo

Surat Kabar

Jawa Pos, 26 Desember 1989

Suluh Indonesia, 20 Desember 1955

Suluh Indonesia, 22 November 1955

Dampak Islamisasi terhadap Agama dan Kebudayaan Lokal di Paloh, Kalimantan Barat

Oleh: Aslan dan Purniadi Putra

Pendahuluan

Sebelum agama Islam dikenal luas di dunia ini, maka manusia tidak terlepas dari kepercayaannya tentang kekuatan gaib, sehingga adat, tradisi dan budaya masyarakat mengalami perkembangan sesuai dengan daerahnya masing-masing agar bisa berbicara dengan hal yang gaib tersebut.Tujuannya adalah untuk meminta pertolongan agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan, sehingga diadakanlah ritual upacara dan acara sesembahan dengan beberapa sesajian. Seiring dengan perjalanan waktu, maka adat dan budaya tersebut, mengalami pergeseran dari adanya agama Hindu dan Budha menjadi agama Islam. Ketika agama Islam masuk, maka adat dan tradisi tersebut, masing-masing mengalami perubahan dan pergeseran, termasuk di Nusantara Indonesia.

Agama Islam masuk di Nusantara tidak secara bersamaan, tetapi hampir secara keseluruhan Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-7 M (Lapidus, 1991), walaupun terdapat perbedaan pendapat tentang masuknya Islam di Indonesia pada abad ke-

12 M maupun pada abad ke-13 M (Ilyas, 2014; Purwadi, 2011; Azra, 2013; Azra, 2013; Azis, 2015; Roza & Yasnel, 2016). Daerah yang pertama kali terjadinya Islamisasi di Indonesia adalah Jawa (Testriono, 2008). Sebelum masuknya Islam di Indonesia maka Indonesia terdiri dari berbagai macam kerajaan dari ajaran agama Hindu dan Budha, agama animisme, dinamisme dengan paham dan budaya yang berbeda. (Sewang, 2005; Akhmar, 2018ayat Alquran, dan nama-nama Allah (asmaul husna; Al-Amri, 2017). Agama Islam masuk di Indonesia tidak terlepas dari peran pedagang Timur Tengah dan dari daerah lainnya yang berdagang di Nusantara (Erasiah, 2018). Nusantara menggambarkan wilayah Sumatera hingga Papua, yang berasal dari manuskrip bahasa Jawa dari kerajaan Majapahit pada abad ke 12-16 M (Luthfi, 2016).

Selain itu juga, proses Islamisasi di Indonesia, tidak terlepas dari peran penjajah, baik Belanda dan Jepang yang mana para penjajah memberikan kesempatan kepada masyarakat pribumi Indonesia untuk pergi ke Mekah dalam menunaikan ibadah haji dan umrah dengan menggunakan kapal laut yang dimiliki oleh Belanda dan Jepang. Hampir bertahun-tahun masyarakat pribumi tinggal di Mekah, yang bukan hanya untuk menunaikan ibadah haji dan umrah, tetapi juga untuk menuntut ilmu. Ketika kepulangannya, maka ilmu yang didapatkannya di ajarkan di daerahnya masing-masing.

Ilmu yang diajarkan oleh para ulama kepada masyarakat tidak terlepas dari peran lembaga pendidikan Islam, baik masjid, surau, mushalla, pondok pesantren dan rumah ulama (Malla, 2010; Steenbrink, 19940; Sumardi, 2012). Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang telah digunakan pada masa Hindu dan mengalami pergeseran ketika Islam masuk di Indonesia, termasuk pemimpin pesantren. (Alam, 2011). Pesantren dipimpin oleh kiai untuk mengajarkan kepada santri.

(Huda, 2013, hlm. 20). Islamisasi dari penyebaran agama Islam, baik dari para pedagang dengan melalui jalur laut, kemudian didirikannya lembaga pendidikan Islam, maka secara berangsur-angsur ajaran budaya nenek moyang dan ajaran Hindu Budha, sedikit demi sedikit mengalami pergeseran.

Pergeseran dari proses Islamisasi tersebut, sejak kedatangan Islam, penerimaan Islam dan penyebaran agama Islam dan peran dari penjajah Belanda dan Jepang (Nurhadi, 2019; Sewang, 2005), termasuk dalam hal proses Islamisasi ilmu pengetahuan, yang masing-masing terdapat tokoh pencetusnya. (Daulai, 2013; Soleh, 2010; Soleh, 2011; Zuhdiyah, 2016; Dody Irawan, 2019. Peran penting dari Islamisasi adalah peran tokoh yang membawa agama Islam dan menyebarkannya kepada masyarakat (Arif, 2018). Akan tetapi, tidak semuanya proses penyebaran agama Islam itu, secara langsung menghilangkan budaya dari agama sebelumnya, yang terdapat pada ajaran agama Hindu, Budha, animisme, dinamisme dan agama lainnya. Agama mengalami akulturasi budaya antara agama Islam dan agama yang menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat.

Akulturasi adalah proses penyesuaian dengan budaya yang baru, sehingga budaya lama mengalami perubahan. (Al-Amri, 2017; Aslan dkk., 2019). Budaya lokal dan Islam menyatu, tetapi penyatuan tersebut seolah-oleh menghilangkan budaya lokal tersebut. (Sumbulah, 2012; Wekke, 2013). Budaya dan tradisi masyarakat yang sudah lama terbentuk tidak dengan mudah menghilangkan budaya tersebut ketika agama Islam datang, tetapi dibentuk kembali dengan unsur-unsur Islam, seperti acara selamatan, makan bersama dan prosesi acara selamatan dengan benda-benda yang dianggap keramat. (Mustakimah, 2014).

Pembebasan dari unsur-unsur yang mistik dan budaya yang bertentangan dengan Islam, sebagaimana yang dicetuskan oleh

Syed Muhammad al-Naquib al-Attas tentang makna Islamisasi. (Salleh dkk., 2014; Musa dkk., 2013). Islamisasi yang terjadi di daerah Paloh adalah masih menjalankan agama nenek moyang, walaupun sudah menganut agama Islam. Agama lokal dan budaya dari ajaran nenek moyang dan agama Hindu Budha di Paloh dibungkus dalam tradisi Islam, seolah-olah budaya ajaran lama tersebut hilang, padahal kenyataannya tidak.

Tradisi budaya lokal dan agama nenek moyang, yang masih dijalankan di daerah Paloh, mempunyai keunikan tersendiri. (Gevisioner, Rindukasih Bangun, dan Karyanti, 2013), sehingga setiap wilayah yang ada di Paloh, masing-masing menjalankan tradisi tersebut dengan simbol Islam yang berbeda, walaupun hampir secara keseluruhan daerah Paloh sebagai daerah tempat tinggal makhluk halus, masih sangat kental di percayai masyarakat Paloh yang sampai ini masih terdapat pantangan dan larangan. Jika pantangan dan larangan masih tetap dilakukan, maka masyarakat Paloh menyakini akan adanya dampak negatif pada kehidupannya.

Menurut Roland Robertson, ed., (1995, hlm. 60), agama dalam masyarakat terdiri dari empat tingkatan, baik untuk tingkat pribadi, keluarga, kelompok, masyarakat secara keseluruhan, maka masyarakat Paloh juga memiliki empat tingkatan dalam beragama budaya lokal nenek moyang. Penelitian tentang sesuatu yang gaib, pernah dilakukan oleh Hermansyah, (2010; 2013) di Pontianak. Judul disertasi Hermansyah tentang "Ilmu Gaib di Kalimantan Barat" hanya menggambarkan kepercayaan serapah atau jampi dalam siklus kehidupan masyarakat Pontianak. Hal-hal yang berhubungan dengan sesuatu yang gaib hanya menyangkut tentang "ancak" atau sesembahan untuk makhluk halus. Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Alfani Daud (1997) tentang Islam dan masyarakat Banjar. Hasil penelitiannya juga hanya menggambarkan tentang siklus

kehidupan masyarakat. Hal yang menarik dari kedua penelitian ini, sebagaimana yang digambarkan oleh Hermansyah, bahwa walaupun sama-sama berasal dari suku Melayu tetapi adat dan budaya mengalami perbedaan sesuai dengan daerah tempat tinggal Melayu yang bersangkutan, termasuk Melayu yang ada di Paloh.

Fokus dan Metodologi

Dari latar belakang permasalahan tersebut, kami tertarik untuk mengkaji lebih jauh terhadap dampak Islamisasi yang ada di Paloh, Kabupaten Sambas yang sampai saat ini masih dijalankan dengan simbol pantangan dan larangan bagi masyarakat Paloh, baik kepercayaan terhadap makhluk halus yang tinggal di Paloh maupun budaya Antar Ajung yang setiap tahun dilaksanakan sebagai ritual menanam padi agar tanaman padi bebas dari hama penyakit.

Walaupun banyak yang telah mengalami proses Islamisasi budaya lokal dan agama di Paloh, seperti jampi, acara perkawinan, mandi adat untuk menjauhkan dari penyakit, sunatan dan beberapa siklus kehidupan masyarakat Paloh tidak dapat kami gambarkan satu persatu. Alasan kami untuk mengkaji Paloh sebagai kota kebenaran dan budaya Antar Ajung dianggap budaya yang mewakili dari budaya lokal lainnya yang ada di Sambas pada umumnya dan Paloh pada khususnya. Bagi budaya Antar Ajung memang diberapa daerahpun ikut juga melaksanakan seperti di Sampit. Namun budaya Antar Ajung di Sampit dikenal sebagai “Sembah Laut”. Perbedaan budaya ini, walaupun sama-sama suku Melayu, tetapi tempat tinggal yang berbeda membuat pemaknaan budaya mengalami perbedaan.

Studi ini menggunakan metode penelitian lapangan (*field research*) (Tim Penyusun IAIN Banjarmasin, 2013) dengan mengambil lokasi penelitian (*field site*) Kecamatan Paloh, Kabupaten Sambas, Kalimantan Barat. Paloh merupakan wilayah Kabupaten Sambas dan merupakan bagian dari wilayah Kalimantan (Aslan & Hifza, 2020). Pada dasarnya, sejarah Kalimantan tidak dapat dilepaskan dengan tiga wilayah Indonesia, Malaysia dan Bruneidarussalam. Ketiga negara ini merupakan silsilah dari kerajaan Brunei dari suku Melayu, sehingga tiga wilayah ini, baik Kalimantan berasal dari suku Melayu (Sunandar, 2015). Daerah Kalimantan yang dimiliki Indonesia saat ini, berbatasan dengan laut dan darat, termasuk berbatasan dengan Malaysia yang berada di Kalimantan Barat (Ahmad Zein, 2015; Deni Irawan, 2015). Masyarakat Malaysia yang tinggal diantara perbatasan Indonesia dan Malaysia dikenal sebagai masyarakat Sempadan. Daerah perbatasan di Kalimatan Barat, berada di daerah Sanggau, Kapuas Hulu, Bengkayang, Sintang dan Sambas (Abdullah, 2015; Siregar, 2015). Sebelum pemekaran yang terjadi pada tahun 2000, Sambas merupakan bagian dari kota Singkawang dan Kabupaten Bengkayang (Huruswati., dkk, 2012, hlm. 30). Setelah mengalami pemekaran, maka Sambas berdiri sendiri menjadi Kabupaten dengan penduduk yang beragam (Arkanudin, t.t.,; Aslan, 2017).

Sambas memiliki luas wilayah sebesar 639.570 ha, dan terletak di bagian pantai barat paling utara dari wilayah Kal-Bar (Aslan, 2017). Sambas memiliki beberapa Kecamatan, diantaranya; "Sambas, Sebawi, Tebas, Semparuk,Pemangkat, Salatiga, Selakau, Selakau Timur, Jawai, Jawai Selatan, Teluk Keramat, Tangaran, Subah, Sajingan Besar, Sejangkung, Tekarang, Galing, Paloh dan Sajad". (Aslan, 2019). Paloh yang merupakan wilayah bagian Sambas, sebagian besar penduduknya bekerja di bidang sektor pertanian dan perkebunan (Purwanto, 2015), walaupun terdapat

pekerjaan lainnya, seperti Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan nelayan tetapi hanya didominasi oleh wilayah-wilayah tertentu, termasuk daerah Paloh merupakan mata pencahariannya adalah perkebunan dan nelayan.

Kecamatan Paloh terdiri dari delapan desa, diantaranya; Kalimantan, Matang Danau, Tanah Hitam, Mentibar, Malek, Sebubus, Nibung, dan Temajuk (Data Luas Wilayah, 2017). Proses dari Islamisasi di wilayah Paloh, ketika Islam datang dari kerajaan Brunei tetapi tidak secara keseluruhan, membawa pengaruh yang besar bagi agama Islam yang ada di Paloh. Perkembangan agama di Paloh, dialami secara bertahap-tahap dengan tokoh agama yang belajar ilmu di Mekah, Madinah dan Mesir. Tokoh-tokoh tersebut datang kedaerah pelosok, perbatasan, terpencil di wilayah Sambas, termasuk Paloh sehingga masyarakat Paloh memeluk agama Islam.

Pendekatan dalam penelitian ini adalah kualitatif. (Meleong, 2008; Furchan, 1992). Penelitian kualitatif ini juga untuk mengetahui fenomena yang ada di masyarakat. (Jan Jonker, Bartjan J.W. Pennink dan Sari Wahyuni, 2011). Prosedur dalam pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah observasi, dokumentasi dan wawancara, yang mana dari hasil data yang diperoleh maka ditelaah sesuai dengan apa yang ingin dibahas dalam penelitian ini. Semntara itu, analisis data dalam penelitian ini menggunakan reduksi data, penyajian data dan penarik kesimpulan (Matthew B. Miles A Michael Huberman, 1994). Peneliti juga dalam melakukan pengecekan keabsahan data melakuan perpanjangan keikutsertaan, ketekunan dalam pengamatan dan triangulisasi. Triangulisasi menggunakan sumber dan metode (Ghony & Almansur, 2012). Triangulisasi dengan sumber artinya membandingkan hasil wawancara yang satu dengan yang lainnya untuk memperoleh keabsahan data, sementara triangulisasi dengan metode adalah melakukan

keabsahan data dengan melakukan pengecekan pada observasi, dokumentasi dan wawancara.

Proses Islamisasi Sambas

Proses Islamisasi di Sambas tidak terjadi dengan begitu saja, tetapi melalui perjalanan yang begitu panjang, yang mana perjalanan tersebut tidak terlepas dari simbol kerajaan Sambas yang telah memeluk agama Islam. Proses memeluk agama Islam pun tidak terlepas dari sejarah tentang kehadiran kerajaan Sambas yang mengambil peran penting dari proses Islamisasi tersebut.

Sejarah proses Islamisasi, sebagaimana yang dinyatakan oleh Sztompka (1993), tentang perubahan sosial yang dialami oleh masyarakat, tidak terlepas dari sejarah. (Ibrahim, 2020). Toffler (1970; 1980), membagi sejarah melalui tiga masa, yakni pertanian, industri dan era sekarang atau dikenal sebagai era informasi dengan berbagai kecanggihan teknologi. (Mujiburrahman, 2015; 2017; 2017; Piliang, 2011). Teori-teori tentang perubahan sosial yang dialami oleh masyarakat dengan menampilkan sejarah yang berbeda-beda sehingga sejarah tersebut menampilkan budaya yang berbeda-beda juga dengan arti dan makna yang berbeda pula, seperti halnya sejarah proses Islamisasi yang ada di Sambas dan wilayah bagian-bagiannya yang berada di Kabupaten Sambas, yang terlebih didahului di Kalimantan Barat.

Proses masuknya Islam di Kalimantan Barat, dibawa oleh para pedagang Banjarmasin dan Bruneidarussalam, sekitar abad ke 15 M. Pertama kali agama Islam masuk di Kalbar adalah di Pontianak tahun 1741, kemudian Matan tahun 1743 dan Mempawah 1750. Perkembangan agama Islam di Pontianak

sehingga berdirilah kerajaan Sultan Islam di Pontianak dengan nama raja Sultan Syafif Abdurrahman Al-Qadrie. (Belo, 2016). Setelah mengalami keberhasilan di daerah Kalimantan Barat, maka pengaruh agama Islam ikut juga mengalami perkembangan di daerah-dearah Kalimantan Barat seperti daerah Sambas. Jalur sungai sebagai jalur penghubung dijadikan sebagai sarana yang pertama oleh orang-orang Banjarmasin, Bruneidarussalam dan orang Pontianak untuk melakukan perjalanan ke Sambas. Istilah simbol sambil menyelam minum air, maka istilah itu merupakan istilah yang dilakukan oleh para muslim pergi ke Sambas, sambil melakukan perdagangan dan menyebarkan agama Islam.

Para pedagang dengan agama Islam, masuk ke Sambas pada abad ke 14 M. Para muslim pedagang yang datang ke Sambas masih memiliki agama Hindu, Kaharingan dan animisme. Namun, ijin yang diberikan oleh kerajaan Sambas membuat para muslim lama tinggal di Sambas dan setahap demi setahap mengajarkan agama Islam pada masyarakat Sambas. (Belo, 2016; Risa, 2015).Sebagai awal untuk menyebarkan agama Islam di Sambas, maka para muslim mendirikan surau dan mushalla. (Mardiyati, 2011). Proses perjalanan masuknya agama Islam dan membawa pengaruh bagi masyarakat Sambas melalui perjalanan yang begitu panjang, yang dimulai dari kerajaan Hindu di Sambas.

Kerajaan Hindu di Sambas dikenal juga dengan kerajaan lama Ratu Sepudak yang dipimpin oleh Raden Janur dan berpusat di wilayah Sambas. Raden Janur beserta rombongannya berasal dari Majapahit yang datang ke Sambas tahun 1364 M. Kedatangan Raden Janur dan berinteraksi dengan masyarakat sehingga dirinya mendirikan sebuah kerajaan dan mengangkat dirinya sebagai raja. (Mustansyir, 2016). Pengangkatan dirinya sebagai raja diakui oleh masyarakat Paloh pada waktu itu,

sehingga secara otomatis masyarakat Paloh mengikuti segala kebijakan-kebijakan yang ditetapkan oleh Raja. Sebelumnya masyarakat Paloh tidak menginginkan seorang raja, karena sebelum kerajaan Ratu Sepudak terdiri sebuah kerajaan Tan Unggal yang begitu kejam. Namun, sejarah dari kerajaan ini tidak begitu dikenal luas dan tidak banyak diketahui oleh masyarakat Sambas, sehingga kehadirannya tidak begitu dikenang dalam sejarah. Kerajaan yang paling dikenal dalam sejarah Sambas adalah Ratu Sepudak dengan pemeluk agama Hindu yang taat.

Ratu Sepudak mempunyai anak perempuan yang bernama Mas Ayu Bungsu. Hubungan yang begitu dekat antara kerajaan Brunei dan kerajaan Sambas Tua sehingga anak Ratu Sepudak kawin dengan anak sulung Raja Tengah, yakni Raden Sulaiman. (Posha dkk., 2018; Mustansyir, 2016). Proses Islamisasi terjadi di Sambas dan daerah lainnya ketika Raden Sulaiman kawin dengan Mas Ayu Bungsu, anak dari Ratu Sepudak sehingga agama Hindu di kalangan kerajaan, perlahan demi perlahan mengikuti agama Islam yang dibawa oleh Raden Sulaiman. Islamisasi tersebut semakin membawa pengaruh yang besar ketika Ratu Sepudak menyerahkan kekuasaannya kepada Raden Sulaiman (1361-1688). (Sunandar, 2014; Sunandar, 2015; Mardiyati, 2011). Raden Sulaiman yang telah menjadi raja kesultanan Sambas pertama dari agama Islam yang dimilikinya, secara tahap demi tahap ajaran Islam bukan hanya dikenal dan diajarkan di ruang lingkup kerajaan, tetapi secara berangsung-angsur diajarkan juga pada masyarakat Sambas sampai ke daerah-daerah wilayah Sambas, termasuk Paloh.

Proses Islamisasi Paloh

Jarak tempuh Paloh dari Sambas memerlukan waktu tempuh sekitar 6 jam. Namun, jika dilihat pada zaman dahulu, untuk pergi ke Paloh dari Sambas hanya menggunakan sarana sungai atau laut, sehingga istilah daerah Paloh diambil dari sungai yang begitu besar dan untuk menyeberanginya sampai mengeluarkan keringat atau peluh.[1] Banyak istilah-istilah daerah Paloh diambil dari sejarah daerahnya terbentuk, seperti sungai Ceremai, yang diambil dari istilah melawan Belanda secara beramai-ramai dan istilah-istilah lainnya yang telah dibukukan dengan judul "Daftar Nama Rupa Bumi Wilayah Kecamatan Paloh". Jika dilihat dari sejarah Paloh dan proses Islamisasi di Paloh tidak terlepas dari sarana penghubung sungai Sambas dengan Sungai Paloh. Peran ulama Sambas yang diutus oleh kesultanan Sambas untuk mengajarkan ke Islaman di wilayah Sambas terjadi juga di daerah Paloh. Akan tetapi, Islamisasi yang terjadi di Paloh tidak secara keseluruhan menghilangkan kepercayaan agama nenek moyang dan budaya lokal yang sampai saat ini masih dilakukan.

Masyarakat Paloh yang telah memeluk agama Islam dan saat ini daerah Sambas merupakan daerah pemeluk agama Islam yang terbesar dibandingkan dengan etnis lain. (Adnan, 2015; Risa, 2015). Akan tetapi, kepercayaan Paloh sebagai kota kebenaran sampai sekarang masih tetap dipercayai, yang bukan hanya masyarakat Paloh, tetapi juga dipercayai oleh sebagian masyarakat Sambas. Paloh dianggap sebagai kota bagi tempat tinggalnyaorang halus. Kepercayaan bukan hanya sebatas mempercayai, tetapi kepercayaan tersebut bahwa Paloh dianggap sebagai kota keramat yang terdapat pantangan dan larangan di Paloh masih tetap saja dilakukan. Masyarakat

---

1. (Wawancara dengan Usman (Camat Paloh) di Paloh, surat, Desember 2017)

masih mempercayai, apabila masyarakat Paloh maupun luar masyarakat Paloh yang telah melakukan larangan dari beberapa pantangan yang tidak boleh dilakukan di Paloh, maka akan mendapatkan mala petaka bagi dirinya maupun keluarganya, seperti mengakibatkan gila, stres bahkan ada anggapan masyarakat akan meninggal dunia. Kepercayaan masyarakat Paloh tentang kota kebenaran di Paloh telah begitu lama dan dari generasi ke generasi sampai saat ini. Pantangan dan larangan masih tetap dijalankan oleh masyarakat Paloh untuk menghindari mala petaka tersebut sehingga masyarakat Paloh berkeinginan untuk berinteraksi dengan makhluk halus sebagai penjaga Paloh melalui berbagai macam ritual dan sesajian.

Masyarakat yang menganut agama Islam, tetapi disisi lain masih menjalankan agama-agama budaya lokal setempat dikenal sebagai agama sinkretik. (Geertz, 1973; Geertz, 1976). Sinkretisme inilah yang masih terjadi pada masyarakat Paloh. Namun, kepercayaan masyarakat Paloh tentang Paloh sebagai kota kebenaran tidak begitu pasti sejak kapan terjadinya, tetapi yang paling penting kepercayaan masyarakat tentang Paloh yang telah banyak menyimpan tabir-tabir mistik telah ada sejak tahun 70-an. Menurut masyarakat Paloh, pada tahun 70-an, telah terjadi kehilangan pesawat Tentara Negara Indonesia Angkatan Laut (TNI AU) beserta ABRI yang ada di pesawat tersebut yang melewati hutan Paloh.

Atas peristiwa ini, para dukun Paloh melakukan penerawangan atas kehilangan pesawat tersebut. Hasil penerawangan dukun, bahwa tentara yang ada di pesawat tersebut tidak meninggal dunia, tetapi masuk ke alam dunia makhluk halus. Makhluk halus membuka tabir alam gaibnya, sehingga pesawat tersebut masuk ke alam gaib, tetapi tidak bisa untuk kembali lagi ke dunia.Mereka secara otomatis menjadi orang kebenaran. Kemudian, ada masyarakat Paloh yang

membeli mobil mewah di Jakarta sejumlah 40 unit. Karena jumlah mobil yang diserum mobil hanya sejumlah 39 unit, maka yang dibawa hanya 39 unit, tetapi yang dibayarsejumlah 40 unit mobil. Ketika mobil yang dipesan telah datang dari sejumlah mobil yang kurang, maka orang Jakarta pergi ke Paloh untuk mengantarkan mobil tersebut sesuai dengan alamat yang telah diberi oleh orang yang membeli mobil, tetapi kenyataannya setelah orang Jakarta datang ke Paloh dan bertanya kepada masyarakat Paloh tidak ada yang mengetahui nama yang memesan mobil tersebut. Masyarakat Paloh bertanya kepada masyarakat Paloh lainnya, sehingga tidak juga menemukan jawaban dan akhirnya menemui dukun.

Hasil dari penerawangan dukun, maka dukun memberitahu bahwa peristiwa ini adalah peristiwa yang dilakukan oleh orang kebenaran. Selanjutnya, ada masyarakat Paloh yang membeli buku di Jawa sebanyak tiga *truck*. Alamat buku yang nantinya di bawa ke Paloh adalah daerah perbatasan Temajuk. Namun, pada saat buku dibawa di Temajuk, tidak ada satupun yang mengetahui siapa yang memesan buku tersebut.[2] Kejadian ini baru terjadi akhir-akhir ini, ketika sarana dan prasarana Temajuk telah bisa dilewati dengan mobil. Karena, pada awalnya Temajuk hanya bisa dilewati melalui jalan laut dan jalan pantai. Sejak tahun 1980-an, ketika Temajuk di buka oleh masyarakat Paloh sampai tahun 2016, Temajuk baru bisa dilewati menggunakan jalan darat yang dibangun oleh pemerintah pusat. (Aslan & Hifza, 2020).

Dengan demikian, dari beberapa kejadian yang diluar dugaan masyarakat Palohtentang peristiwa-peristiwa yang terjadi di Paloh atas perbuatan orang halus atau orang kebenaran Paloh. Orang kebenaran yang membeli mobil di Jakarta, terjadi

2. Wawancara dengan Mahjuni, Desember 2017.

pada tahun 80-an. Jalan Paloh tahun 80-an masih belum menggunakan aspal. Kendaraan motor yang dimiliki masyarakat Paloh, hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu, lebih-lebih lagi memiliki mobil, jauh di luar dugaan masyarakat Paloh pada waktu itu. Penjualan serum mobil pun masih belum ada di Pontianak, yang adanya hanya di Jakarta. Jadi tidak heran, apa yang dilakukan oleh orang kebenaran Paloh yang membeli mobil di Jakarta. Namun, kejadian ini sangat mengagetkan masyarakat Paloh secara keseluruhan. Kemudian, kejadian orang kebenaran membeli tiga *truck* buku untuk daerah Temajuk.

Menurut Mahjuni[3] sebagai dukun Temajuk dan ketua adat dan hasil beberapa wawancara dari anggota kelompok pokdarwis.[4] Ketua kelompok Pokdarwis, Jungki telah menyuruh orang-orang pintar dari Pontianak dan para dukun lainnya, untuk melihat alam gaib Temajuk. Setelah dilakukan penerangan, bahwa daerah Temajuk terdapat sebuah pondok yang megah dan besar yang dimiliki oleh orang kebenaran.

Cerita tentang Paloh yang menimbulkan banyak misteri tabir bukan hanya melalui cerita nenek moyang, tetapi juga pernah dialami oleh orang Paloh yang bersangkutan.

Mahjuni,[5] misalnya yang telah mendengar berita dari kakeknya, bahwa pada masa zaman Jepang, Jepang telah melihat kota yang ada di Paloh pada waktu malam hari sehingga diberi tanda agar ketika waktu siang bisa menelusuri tempat tersebut. Namun, setelah ditelusuripada waktu siang, ternyata kota yang dijumpai oleh Jepang diwaktu malam hari hanyalah hutan belantara, yang tidak ada sama sekali penduduknya, seperti apa

3. Wawancara dengan Mahjuni, Desember 2017.

4. Wawancara dengan anggota Pokdarwis, surat, 7 Juni 2017.

5. Wawancara dengan Mahjuni, surat, Desember 2017.

yang dilihatnya pada malam hari. Kemudian, dari pengalaman Hariyono,[6] yang telah terpintas dalam hatinya untuk berkata besar di Paloh ketika melewati jalan pantai untuk pergi ke Temajuk. Namun akhirnya, motornya mengalami kebocoran. Cerita-cerita tentang Paloh bukan hanya dialami oleh Hariyono, tetapi masyarakat Paloh lainnya atau masyarakat dari luar Paloh yang telah melakukan pantangan di Paloh, misalnya membakar belacan, ikan masing, mandi telanjang, berniat jahat di Paloh, maka akan mendapatkan balasan dari orang kebenaran atau ada juga yang menyebutkan sebagai orang bunian. Nilai-nilai mistik inilah yang terjadi di Paloh, mempunyai nilai sakral tersendiri.

Sakral adalah sesuatu yang tidak boleh dilanggar sama sekali, sementara profan adalah sesuatu yang nilainya sakral tetapi lama-kelamaan menjadi profan. Nilainya telah mengalami perubahan. (Pals, 2012; Nur Syam, 2005). Sesuatu yang sakral yang tidak boleh sama sekali dilakukan di Paloh adalah berkata sumbar (berkata besar).[7] Kejadian yang pernah dilakukan oleh masyarakat Paloh ketika mengambil ubur-ubur dilaut Paloh dan melarang pantangan laut, yang mana tidak boleh kencing berdiri di laut dan kencing di depan perahu sehingga ubur-ubur yang asalnya banyak, dalam hitungan waktu hilang seketika.[8] Kemudian, kejadian yang telah dialami oleh orang tua Gapur dan Sau'nah, yang mana anaknya melakukan larangan di hutan Paloh, sehingga mengakibatkan anaknya gila. Sampai saat ini, anaknya diobati oleh orang pintar, dukun sampai Kiai, tetapi sampai saat ini juga tidak berhasil.[9] Kejadian ini membuat

6. Wawancara dengan Hariyono (Anggota Kanit Reskrim Paloh), 2017.

7. Wawancara dengan Mohtar, surat, 2018.

8. Wawancara dengan Mahjuni, surat, Desember 2017.

9. Wawancara dengan Gapur & Sa'unah, surat, 2020.

masyarakat Paloh tidak berani berbuat sesuatu yang menjadi pantangan dan larangan di wilayah Paloh, lebih-lebih lagi tempat tinggal orang bunian di batu Bejamban.

Menurut Dukun Paloh, yang telah diberi mimpi oleh orang kebenaran, bahwa setiap sudut di tempat batu Bejamban dijaga oleh orang-orang kebenaran.[10] Batu bejamban yang ada di Paloh disebut juga sebagai Keraton Dewa sekaligus penghubung antara kerajaan kayangan dengan Paloh. Asal muasal menjadi penghubung kerajaan kayangan dikarenakan jatuhnya keris pusaka orang kayangan di bumi, dan ternyata tempatnya berada di Paloh.[11]

Batu bejamban sampai saat ini memiliki nilai keramat yang begitu tinggi oleh masyarakat Paloh. Bahkan, nilai kepercayaan tersebut bukan hanya bagi orang-orang Islam tetapi juga dipercaya bagi kalangan non Islam, seperti Cina, Dayak dan etnis lainnya. Salah satu cina dari Jakarta yang memanfaatkan nilai keramat Batu Bejamban yakni dengan cara meminta togel dan akan berjanji jika togel yang diberi oleh orang kebenaran kena, maka akan dibangun tempat yang megah, mewah di Batu Bejamban. Hampir tiga hari tiga malam cina tersebut bermalam di batu Bejamban dengan berbagai macam ritual dan sesajian yang diberikan dan akhirnya ia diberi mimpi oleh orang kebenaran tentang nomor togel yang ingin di pasang. Setelah Cina itu bangun, maka ia langsung pergi ke Malaysia untuk memasang togel, karena nilai togel di Malaysia lebih tinggi nilainya dibandingkan di Indonesia. Akhirnya, nomor togel yang diberi oleh orang kebenaran kena sehinga cina yang telah berjanji untuk membangun batu bejambam ditepatinya.[12]

---

10. Wawancara dengan Dukun di Wilayah Palo*h,* surat, 2017

11. Wawancara dengan Jupri, surat, 2019.

12. Wawancara dengan Rodi, surat, 2019

Saat ini, batu bejamban bukanlah hanya bongkahan batu yang besar yang berada di sungai, tetapi disampingnya dan diatasnya telah dibangun bangunan, baik WC, kamar mandi, kamar shalat, kamar tidur bagi masyarakat yang ingin pergi ke Batu Bejamban. Banyak kisah-kisah tragedi yang diluar akal manusia tentang peristiwa di batu bejamban jika masyarakat melanggar pantangan.

Kategori manusia dalam beragama, sebagaimana yang digambarkan oleh Alfani Daud (1997) , terdiri dari tiga bagian, yakni kepercayaan terhadap agama Islam, agama budaya dan agama nenek moyang. Dari ketiga agama tersebut sampai saat ini masih diyakini oleh masyarakat Paloh secara keseluruhan, walaupun kepercayaan tersebut sedikit demi sedikit mengalami pergeseran. Dalam arti kepercayaan tentang Paloh sebagai kota makhluk halus sampai saat ini masih masih dipercayai. Namun, dalam hal tradisi dengan menggunakan sesajian untuk meminta bantuan, pertolongan, jodoh di batu bejamban mengalami pergeseran dari sesajian yang disiapkan, orang yang memimpinnya dari acara ritual dan tergantung dari etnis yang bersangkutan dalam melakukan ritual tersebut.

Etnis Cina yang meminta bantuan di Batu Bejamban, lebih-lebih lagi etnis Cina dari Jakarta yang diberi nomor togel oleh orang kebenaran, sehingga berdampak bukan hanya bagi etnis Cina tetapi bagi etnis-etnis lainnya, misalnya bagi suku Melayu yang beragama Islam. Ritual yang dilakukan oleh etnis Cina dengan membawa sesajian babi, arak dan sesajian lainnya bertujuan untuk mendapatkan kekayaan. Sementara, bagi etnis Melayu pergi ke Batu Bejamban tergantung dengan niatnya masing-masing. Ada yang meminta jodoh, membayar niat, berobat, meminta pertolongan dan permohonan lainnya kepada orang Bunian.

Agar niat tersebut mempunyai nilai sakral, maka mereka membawa binatang seperti ayam. Ayam tersebut bukan ditumbalkan atau dibunuh tetapi dilepaskan di hutan Paloh yang berdekatan dengan wilayah batu Bejamban. Ayam yang telah dilepaskan di Batu Bejamban, maka siapapun tidak boleh mengganggunya maupun menangkapnya, karena jika hal itu dilakukan maka berdampak para orang yang menangkap ayam tersebut, yang biasanya sakit yang tidak bisa diobati. Sementara, bagi suku yang bukan agama Islam, maka binatang yang dibawa ke Batu Bejamban adalah untuk ditumbalkan atau dibunuh di tempat melakukan ritual tersebut, misalnya suku Cina dan Dayak membawa binatang babi sebagai sesembahan bagi orang bunian di Batu Bejamban. Setiap suku walaupun beda etnis, maka menyiapkan sesajian utama yang tidak boleh ditinggalkan.

Sesajian-sesajian tersebut terdiri dari rateh, sirih tiga ruas, pinang, kue jodoh golong, lilin dua batang yang dihidupkan dan ditaruh di pohon kayu besar yang dianggap keramat dan bisa juga dihanyutkan di sungai Paloh. Kategori sesajian tersebut biasanya disebut dengan “ancak”. Menurut dari masyarakat Paloh, ancak dilakukan karena ketika seorang perempuan mengandung dan melahirkan terdapat kembarannya yang berupa binatang, baik binatang dari darat maupun air. Bagi kembarannya berupa binatang dari air, misalnya buaya, maka akan dilakukan ritual di air, begitu juga sebaliknya, jika kembarannya berasal dari darat, maka ritual yang dilakukan digantung di pohon kayu.

Konsekuensi-konsekuensi masyarakat Paloh dalam beragama dipengaruhi berbagai macam ritual keagamaan sebagaimana pendapat Rodney Stark and Charles Y. Glock, (1968) bahwa manusia dalam melakukan ritual agama tidak terlepas dari konsekuensi yang dilakukannya, baik bermanfaat bagi dirinya maupun bagi keluarganya. Akan tetapi, perubahan demi perubahan yang terjadi pada masyarakat Paloh saat ini,

lebih-lebih lagi tradisi dan budaya lokal tersebut dijalankan oleh mayoritas agama Islam, sehingga tradisi ini hanya sebagian masyarakat Paloh yang menjalankannya dan sebagian lagi menganggap perbuatan ini adalah perbuatan syirik atau menduakan Allah yang dilarang oleh agama Islam.

Masyarakat Paloh yang menghilangkanbudaya ini, biasanya orang tuanya sendiri yang menghilangkannya dengan membawa ancak yang digantung di rumah atau luar rumah dan biasanya di gantung di pohon kayu. Memang terkadang, hal ini budaya ini hilang tetapi diganti dengan mandi buang-buang ketika hamil 7 atau 8 bulan dengan memanggil dukun dan orang yang tahu agama, yang disebut sebagai Lebai. Mandi buang-buang ini pun hanya diminta air kepada dukun dan dimandikan sendiri oleh orang tua perempuan kepada anaknya. Bahkan, biasanya dimandikan sendiri oleh perempuan yang telah hamil tersebut. Setelah acara ini selesai, maka kemudian dibacakan doa oleh Lebai yang dihadiri oleh masyarakat di desa tersebut. Acara ini biasanya dilakukan secara besar-besaran dengan lauk pauk, seperti ayam, sapi, ikan, sayur dan jenis-jenis lainnya yang dimakan secara saprahan.

Budaya saprahan adalah budaya yang diajarkan oleh nenek moyang suku Melayu dengan terdiri enam orang. (Primi Wulan, t.t.). Duduknya secara melingkar dan nasi dan lauk pauk yang dihidangkan biasanya terdiri dari 6-8 jenis. Acara besar-besaran pada saat mandi buang-buang bagi orang yang telah hamil, terkadang dilakukan secara besar-besaran dengan memanggil masyarakat, terkadang juga dilakukan secara kecil-kecilan hanya memanggil keluarga yang dekat saja. Sampai saat ini, proses mandi buang-buang sebagai budaya yang telah mengalami pergeseran dari budaya ancak berdasarkan keturunannya. Namun, dari Islamisasi ini hanya mengalami modifikasi dengan memanggil dukun dan Lebai yang mana antara dukun dan

Lebai masing-masing menjalankan tugasnya sebagai penjaga kampung dan sebagai Islamisasi budaya lokal tersebut. Dukun sebagai penjaga kampung maka pantangan dan larangan di kota Paloh masih diterapkan oleh masyarakat Paloh. Kata-kata dukun merupakan kata yang sakral dan tidak bisa dibantah oleh siapa saja, jika tidak terjadi sesuatu yang diinginkan baik pada dirinya maupun keluarganya yang melarang pantangan di Paloh. Lebai sebagai memberikan pemahaman kepada masyarakat sehingga segala sesuatu yang berkaitan dengan nenek moyang, maka dirubah pelaksanaannya diubah dengan doa-doa selamat, tolak bala dan doa lainnya untuk meminta pertolongan kepada Allah.

Salah satu diantara masyarakat yang masih melaksanakan mandi buang-buang di Paloh adalah keluarga Marani & Aspun[13]. Dari hasil wawancara tentang budaya mandi buang-buang yang dilakukan oleh Marani dan Aspun, yang mana pernah keluarga ini telah membuang budaya ini dari ayah Marani, yakni M. Daris, sekaligus sebagai pemuka agama, Lebai di kampungnya, telah menghilangkan budaya ini dan berhasil. Tetapi keberhasilan itu hanya pada anaknya, yakni Marani, sementara istri dari Marani, Aspuntidak bisa menghilangkan budaya ini, karena ketika dihilangkan maka terjadi sesuatu yang tidak diinginkan pada dirinya, seperti sakit, mimpi yang menyeramkan, nampak orang halus yang mengganggu dirinya. Bahkan, pada saat mengisi air di bak mandi yang sudah penuh, tetapi dalam hitungan menit airnya telah hilang, karena diambil oleh orang halus.

Dari kejadian aneh yang dialaminya, maka ia masih melaksanakan tradisi ini, dengan meminta air kepada abangnya, yang merupakan dukun besar di kampungnya sendiri. Setiap tahun air dimandikan pada dirinya, yang biasanya Aspun sendiri yang memandikannya dan terkadang juga abangnya

13. Wawancara dengan Marani & Aspun, surat, 2020.

sendiri. Tradisi ini, sampai sekarang masing dijalankan oleh Aspun sampai kepada anak-anaknya, yang mana apabila anak atau menantunya telah hamil 8 bulan, maka wajib meminta air untuk dimandikan kepada anak atau menantu yang telah hamil tersebut. Dari beberapa anaknya yang tidak setuju atas tradisi ini, tetapi orangtuanya masih ngotot, karena ditakutkan terjadi sesuatu kepada cucunya, misalnya kelainan mental. Hal ini dikarenakan, ada beberapa keluarga Aspun yang tidak mau lagi melaksanakan tradisi ini, tetapi anak yang dilahirkannya mengalami kelainan mental. Oleh karena itu, sampai saat ini tradisi ini masih dijalankan baik pada keluarga Aspun sampai kepada anak-anaknya, maupun keluarga dari keturunan orang tua Aspun sendiri.

Dari beberapa budaya lokal yang dialami oleh masyarakat Paloh dengan etnis yang beragam, lebih-lebih lagi Melayu yang identik dengan agama Islam. Budaya lokal dari kepercayaan Paloh sebagai kota makhluk halus atau orang Paloh menyebutnya sebagai orang kebenaran. Artinya, jika pergi ke daerah Paloh berniat tidak baik, maka akan mendapatkan musibah, dari makhluk halus yang menjaga Paloh, sehingga orang yang pergi Paloh adalah orang yang berniat baik terhadap masyarakat Paloh. Ketika Islamisasi terjadi di Paloh, tradisi tersebut masih tetap dijalankan oleh masyarakat Paloh dengan beberapa sesajian, dan beberapa orang yang menjalankan ritual tersebut, yang terdiri dari dukun dan tokoh agama.

Dukun dan Lebai mempunyai peran penting pada budaya lokal yang ada di Paloh. Kedua tokoh ini masing-masing bekerja sama dari proses budaya lokal yang dilakukan dengan masing-masing tugas dan tanggung jawab sebagai *agent of change* di masyarakat Paloh. Kemudian, budaya yang sampai saat ini masih dijalankan di Paloh adalah Antar Ajung. Daerah Paloh yang terdiri dari delapan desa, budaya Antar Ajung telah

mengalami pergeseran, karena tidak semuanya desa yang ada di Paloh menjalankan ritual ini. Desa yang masih menjalankan Antar Ajung adalah Tanah Hitam, Matang Danau, Matang Putus, Kalimantan dan Arung Parak. Tradisi Antar Ajung telah menjadi adat bagi masyarakat Paloh yang masih kental terhadap warisan tradisi nenek moyang.

Tradisi dikenal sebagai adat yang bukan hanya dilakukan oleh Suku Melayu tetapi Suku lainnya dengan budaya yang beragam. Adat merupakan pengelolaan manusia bagi dirinya sendiri, kelompoknya dah hubungan manusia dengan alam, baik alam nyata maupun supernatural. (Syahrial, 2015). Adat bukan hanya memberikan pengaruh yang besar bagi manusia. Bahkan, adat menjadi hukum positif bagi manusia. (Yafie, 2014). Anggapan masyarakat Paloh yang menjalankan tradisi Antar Ajung maka tanaman yang ditanam setiap tahun bagi kebutuhan pokok masyarakat Paloh seperti padi akan terbebas dari hama penyakit.

Ritual ini setiap tahun dilaksanakan ketika ingin bercocok tanaman padi. Sesajian yang diberikan kepada makhluk halus dari ritual Antar Ajung ditujukan kepada hantu laut. (Kurnia dkk., t.t.,). Sesajian dianggap sebagai komunikasi ritual dari budaya nenek moyang yang masih dilakukan (Manafe, 2011, hlm. 287-290). Ritual ini dilaksanakan pada bulan-bulan tertentu, dan biasanya dilaksanakan pada bulan Juni, Juli dan Agustus. (Rahmadhanti dkk., 2018). Sebelum tradisi Antar Ajung dilaksanakan maka terlebih dahulu dilaksanakan besiak.

Besiak merupakan salah satu ritual untuk memanggil makhluk halus dengan perantara dukun. Tujuannya adalah untuk menangkap makhluk halus yang jahat dengan menggunakan makhluk halus yang baik. (Sandi, 2017). Menurut Bapak Bur'ie Haji Komot sebagai selaku Ketua Adat Melayu Desa Kalimantan, bahwa besiak merupakan kegiatan untuk memanggil makhluk

halus. (Sandi, 2017).Sementara, menurut Mohtar sebagai Dukun Besar di Dusun Matang Putus, Desa Matang Danau, bahwa besiak bukan menangkap hantu yang jahat tetapi memberi makan atau menyemah hantu yang nantinya dibayar oleh orang halus kepada masyarakat yang melakukan ritual "Antar Ajung" tersebut dengan cara menjaga tanaman padi masyakat Matang Danau yang bersangkutan.

"Antar Ajung" yang dimaksud dari ritual ini adalah pembuatan perahu dengan bahan kayu yang ringan seperti kayu jelutung atau kayu pelaek yang dibuat sedemikian rupa seperti pada perahu pada umumnya dan didalam perahu tersebut diberi beberapa sesajian, urang-urangan, kain kuning dan simbol-simbol lainnya. Setelah selesai dalam pembuatannya, dengan memakan waktu maksimalnya selama dua bulan, kemudian waktunya telah ditentukan untuk dilakukan pelayaran di pantai Matang Danau atau Matang Putus, maka untuk mengantar Ajung/perahu tersebut dilakukan secara beramai-ramai dan dibawa dengan cara dipikul. Bahkan, sudah ada yang membawanya dengan mobil *pickup*.

Pada saat ingin melepaskan Ajung tersebut, maka seluruh masyarakat Matang Danau, diwajibkan untuk membuat kue seperti ketupat, ukal inti dan kue lainnya, kemudian beras kuning, rateh, pinang, rumput seribu yang masing-masing setiap masyarakat mengantar kuehnya kepada Dukun Besar dan meminta air yang telah dibacakan oleh Dukun tersebut untuk dicampurkan dengan air yang nantinya sebagai ritual menyemai padi. Bagi yang tidak melakukan perintah yang dilakukan oleh Dukun Besar, maka jika terjadi masalah pada dirinya maupun keluarganya yang tidak diinginkan, maka sebagai Dukun tidak ikut campur tangan, karena pantang dan larangan telah dilanggar dalam ritual Antar Ajung sehingga bagi yang melanggar, maka masyarakat sendiri yang menanggung akibatnya. Kegiatan tradisi

Antar Ajung ini terdiri dari berbagai macam simbol pantangan dan larangan yang tidak boleh dilakukan oleh masyarakat Paloh yang masih melaksanakan tradisi ini.

Simbol adalah bahasa untuk memberi makna kepada ritual yang telah dilakukan. (Geertz, 1973; Geertz, 1976; Cassirer, 1994; Kuntowijoyo, 1996). Sementara, simbol ritual komunikasi adalah simbol yang dilakukan oleh masyarakat untuk acara ritual tahunan maupun sepanjang tahun. (Manafe, 2011; Hidayat, 2009). Simbol dari tradisi Antar Ajung, tidak terlepas dari simbol sakral dan simbol profan. (Pals, 2012; Aslan, 2017; Aslan & Yunaldi, 2018).

Tradisi Antar Ajung dan Besiak ini sudah beberapa puluh tahun dari sebelum dan sesudah kesultanan Sambas memimpin Sambas yang mana, tradisi ini mewarnai kehidupan masyarakat pedesaan Paloh, seiring dengan waktunya mengalami perubahan di Desa Matang Danau yang dimulai pada tahun 2015-an, walaupun di daerah Kecamatan Paloh lainnya masih dilakukan seperti Arung Parak dan Kalimantan, dengan beberapa alasan, diantaranya. *Pertama*, Pencetus Dukun yang berpengaruh di masyarakat Matang Danau, sudah meninggal dunia, sementara Dukun penerusnya tidak sekuat kharisma yang dimiliki oleh Dukun pada zaman dahulu. Namun, diantara Dukun yang saat ini paling berpengaruh berada di Dusun Matang Putus, tetapi kharismanya hanya pada masyarakat Matang Putus tetapi pengaruhnya tidak mempengaruhi secara keseluruhan pada masyarakat Matang Putus, lebih-lebih lagi Matang Danau. Kedua, masyarakat Matang Danau sudah banyak yang berpendidikan, sehingga ritual Antar Ajung dianggap oleh masyarakat bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Akan tetapi, alasan ini tidak diterima oleh sebagian masyarakat Matang Danau yang tua, sehingga ritual ini masih dilakukan. Namun, pendukungnya hanya sedikit, maka sebagai Dukun

yang berpengaruh di Matang Putus, membuat paradigma dari pengganti ritual Antar Ajung ini dengan Berobat Kampung, yang mana paradigma baru ini tidak mengubah sama sekali pantangan dan larangan seperti halnya tradisi "*Antar Ajong*".[14]

Tradisi Berobat Kampung sama halnya dengan tradisi Antar Ajung, baik dari waktu, sesajian, tujuannya dan pantang larangannya yang ditetapkan oleh Dukun Besar Matang Danau. Para-para peneliti tentang ritual masyarakat dari siklus kehidupan memang tidak terpisahkan dari sesuatu yang mistik. (Koentjaraningrat, 2014; Daud, 1997; Parhani, 2006; Noor, 2015). Sesuatu yang mistik inilah yang tidak dapat dipisahkan dari siklus kehidupan yang dialami oleh masyarakat Matang Danau, sehingga walaupun paradigma baru Antar Ajong mengalami perubahan Berobat Kampung, maka pantangan dan larangan masih tetap dijalankan, walaupun sebagian masyarakat Matang Danau tidak lagi mengindahkan pantangan dan larangan tersebut.

Pantangan dan larangan yang tidak boleh dilanggar sama sekali, ketika berobat kampung dilakukan yang ditetapkan oleh Dukun Matang Putus selama tiga hari, diantaranya; *Pertama*, tidak boleh keluar kampung. Jika ingin keluar kampung, karena masalah hal yang mustahak/perlu, maka boleh dilakukan, tetapi hanya dibatasi pada jam empat sore. Apabila, lewat dari jam empat sore, maka tidak boleh masuk kampung atau balik kampung dan diwajibkan harus bermalam di kampung orang dan paginya baru boleh balik. Tradisi larangan ini disebut dengan "sam-sam". *Kedua*, tidak boleh membuat acara dalam siklus kehidupan, seperti tepung tawar, perkawinan dan membayar niat yang diiringi dengan hiburan *band*. *Ketiga*, tidak

14. Wawancara dengan Mohtar, Samsi dan masyarakat tua Matang Danau, surat, 2019.

boleh menebang kayu, sagu dan kayu-kayu lainnya dengan ukuran yang besar karena dapat mengganggu larangan sam-sam yang dilakukan.

Pantangan dan larangan ini berlaku bagi semua masyarakat Matang Danau. Jika pantangan dan larangan ini dilanggar, maka jika terjadi sesuatu musibah yang tidak diinginkan, baik yang terjadi pada dirinya maupun kepada keluarganya, maka tidak mendapat bantuan sama sekali dari Dukun Besar Matang Putus. Apabila, ingin mendapat bantuan, maka diwajibkan untuk mengganti pantangan dan larangan tersebut dengan cara membayar denda/kifarat bagi masyarakat yang melakukannya. Adapun denda yang wajib dibayar adalah; *Pertama*, membuat kue ketupat sejumlah pintu rumahsampai pintu rumah tersebut tertutup. *Kedua*, melaksanakan tepung tawar dan menawari semua rumah yang ada di Matang Danau.

Pantangan dan larangan dari ritual berobat kampung adalah sebagai pengganti Antar Ajung yang waktu dan tujuannya adalah sama, yakni untuk memulai persemaian padi agar padi yang ditaman mendapatkan hasil yang memuaskan, karena telah dijaga oleh orang halus atau orang kebenaran. Sampai saat ini, ritual ini masih dilakukan, walaupun tidak secara keseluruhan yang dilakukan oleh masyarakat Matang Danau.

Kesimpulan

Islamisasi daerah Paloh tidak terlepas dari proses masuknya ajaran agama Islam di Kalimantan Barat. Masyarakat Paloh yang mempercayai sesuatu yang gaib di Paloh dari turun temurun generasi nenek moyang, tidak mampu mengubah kepercayaan masyarakat dari agama budaya lokal nenek moyang yang ada di Paloh. Islamisasi hanyalah proses Islamisasi, tanpa mengubah

agama budaya lokal di Paloh. Perubahan pada budaya agama lokal, hanya mengubah nama budaya yang telah disimbolkan oleh nenek moyang sebelumnya, tetapi larangan dan pantangan di Paloh masih tetap saja bertahan sampai sekarang.

Budaya-budaya yang lama dari warisan nenek moyang masih tetap dijalankan sehingga masuknya agama Islam di Paloh tidak mengubah sama sekali kepercayaan nenek moyang yang masih dijalankan. Namun, diantara pengaruh yang paling besar dari agama Islam tersebut adalah perubahan pada ritual budaya nenek moyang setelah ritual itu selesai dilakukan dengan membaca doa secara bersama-sama.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, R. (2015). Pembangunan Manusia dan Sosio-Budaya Masyarakat Perbatasan/ Sempadan di Borneo: Peluang dan Tantangan Wilayah Perbatasan/ Sempadan dalam Menghadapi Masyarakat Ekonomi Asean (Human Development and Socio-Cultural Of Borderland Community in Borneo: Chance And Challenge In Borderland Region Toward AEC) Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Adnan. (2015). Urgensitas Pendidikan Islami Dalam Membangun Rakyat Sambas di Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA) dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kalimetro Intelegensia.

Ahmad Zein, Y. (2015). Politik Hukum Pengelolaan Wilayah Perbatasan Berbasis Pemenuhan Hak Sosial Dasar Warga Negara Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Akhmar, A. M. (2018). Islamisasi Bugis: Kajian Sastra Atas La Galigo Versi Bottinna I La Déwata Sibawa I Wé Attaweq. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Alam, M. (2011). Model Pesantren Modern Sebagai Alternatif Pendidikan Masa Kini Dan Masa Mendatang. Gaung Persada (GP) Press.

Al-Amri, L. (2017). Akulturasi Islam Dalam Budaya Lokal. KURIOSITAS, 11(2), 191–204.

Arif, M. (2018). Dinamika Islamisasi Makkah & Madinah. Asketik, 2(1), 43–59.

Arkanudin. (t.t.). Pluralisme Suku Dan Agama Di KALBAR [(Laporan Hasil Penelitian Pusat Penelitian FISIP dan Program Magister Ilmu Sosial, Untan Pontianak)].

Aslan. (2017). Nilai-Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Pantang Larang Suku Melayu Sambas. 16(1), 35–44.

--------. (2017). Nilai-Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Pantang Larang Suku Melayu Sambas. 16(1), 35–44.

-------. (2017). Pendidikan Remaja Dalam Keluarga Di Desa Merabuan, Kalimantan Barat (Perspektif Pendidikan Agama Islam). Al-Banjari, 16(2), 99–112.

-------. (2019). Pergeseran Nilai Di Masyarakat Perbatasan (Studi tentang Pendidikan dan Perubahan Sosial di Desa Temajuk Kalimantan Barat) [Disertasi, UIN Antasari Banjarmasin]. https://idr.uin-antasari.ac.id/10997/

Aslan, & Hifza. (2020). The Community Of Temajuk Border Education Values Paradigm On The School. International Journal of Humanities, Religion and Social Science, 4(1), 13–20.

Aslan, Setiawan, A., & Hifza. (2019). Peran Pendidikan dalam Merubah Karakter Masyarakat Dampak Akulturasi Budaya di Temajuk. FENOMENA: Jurnal Penelitian, 11(1), 11–30. https://doi.org/10.21093/fj.v11i1.1403

Aslan, & Yunaldi, A. (2018). Budaya Berbalas Pantun Dalam Acara Adat Istiadat Perkawinan Melayu Sambas. Jurnal Transformatif, 2(2), 111–122.

Azis. (2015). Islamisasi Nusantara Perspektif Naskah Sejarah Melayu. THAQAFIYYAT, 16(1), 53–76.

Azra, A. (2013). Islamisasi Jawa. Studi Islamika, 20(1), 169–177.

Azra, A. (2013b). Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII. Prenada Media.

Belo, M. I. O. M. (2016). Islam di Kesultanan Sambas Kalimantan Barat (1600-1732) [Skripsi tidak diterbitkan]. Sanata Dharma.

Cassirer, E. (1994). An Essay on Man, An Introduction to Philosophy of Human Culture. University Press.

Data Luas Wilayah. (2017). Jumlah Dusun/Rt/Rw/Kk/Penduduk.

Daud, A. (1997). Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar. PT. Raja Grafindo Persada.

Daulai, A. F. (2013). Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Perspektif Filsafat Pendidikan Islam. Analytica Islamica, 2(1), 69–86.

Erasiah. (2018). Korelasi Perdagangan Dengan Islamisasi Nusantara. Majalah Ilmiah Tabuah: Ta'limat, Budaya, Agama dan Humaniora, 22(2), 29–42.

Furchan, A. (1992). Pengantar Metode Penelitian Kualitatif. Usaha Nasional.

Geertz, C. (1973). The Interpretation Of Cultures. Basic Books, Inc., Publisher.

Geertz, C. (1976). The Religion Of Java. The University Of Chicago Press.

Gevisioner, Rindukasih Bangun, dan Karyanti. (2013). Strategi Pembangunan Berbasis Masyarakat di Kecamatan Perbatasan Negara di Provinsi Riau. Bina Praja, 5(1).

Hermansyah. (2010). Ilmu Gaib di Kalimatan Barat. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole Francaise d'Extreme-Orient, STAIN Pontianak, KITLV.

Hermansyah. (2013). Islam Dan Toleransi Beragama Dalam Masyarakat Muslim Kanayatn Dayak DI Kalimantan Barat. Islamica, 7(2), 340–359.

Hidayat. (2009). Akulturasi Islam dan Budaya Melayu: Studi Tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Pelalawan Provinsi Riau. Badan Litbang dan Diklat.

Huda, S. (2013). Redesain Pondok Pesantren Darul Ihsan Muhammadiyah Sragen dengan Pendekatan Sistem Hijab [PhD Thesis]. Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Huruswati., dkk, I. (2012). Evaluasi Program Pembangunan Kesejahteraan Sosial Di Desa Perbatasan—Kalimantan Barat 2012. P3KS Press.

Ibrahim. (2020). " Kata Pengantar" Bugis Perantauan (Kisah Perjalanan Anggota Club Menulis di Parit Banjar), dalam Ambaryani dkk.,. STAIN Pontianak Press.

Ilyas, H. F. (2014). Islamisasi Selayar Abad XV: Kajian Naskah. Jurnal Lektur Keagamaan, 12(1), 105–126.

Irawan, Deni. (2015). Potensi Konflik Perbatasan dan Pembangunan Perdamaian dalam Pelaksanaan Kebijakan Masyarakat Ekonomi ASEAN 2015 Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Irawan, Dody. (2019). Rekonstruksi Islamisasi Sains Sebagai Langkah Awal Islamisasi Ilmu: Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan, 10(1), 1–17.

Jan Jonker, Bartjan J.W. Pennink dan Sari Wahyuni. (2011). Metodologi Penelitian. Salemba Empat.

Koentjaraningrat. (2014). Pengantar Ilmu Antropologi. Rineka Cipta.

Kuntowijoyo. (1996). Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi (Cet-7). Mizan.

Kurnia, S., Saman, S., & Syahran, A. (t.t.). Leksikon Budaya Dalam Tradisi Antar Ajong Pada Masyarakat Melayu Sambas. Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran, 7(9), 1–8.

Lapidus, I. M. (1991). A History of Islamic Societes. Cambridge University Press.

Luthfi, K. M. (2016). Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. Shahih, 1(1), 1–12.

M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almansur. (2012). Metodologi Penelitian Kualitatif. Ar-Ruzz Media.

Malla, H. Hi. AB. A. (2010). Madrasah Dalam Sistem Pendidikan Nasional. INSPIRASI, X, 165–174.

Manafe, Y. D. (2011). Komunikasi Ritual pada Budaya Bertani Atoni Pah Meto di Timor-Nusa Tenggara Timur. Jurnal Komunikasi, 1(3), 287–298.

Mardiyati, I. (2011). Perkembangan Pendidikan dan Perilaku Keberagaman Pada Masa Kesultanan Sambas. Walisongo, 19(2), 335–338.

Masyarakat Paloh. (2017). Orang Bunian di Paloh [Surat].

Matthew B. Miles A Michael Huberman. (1994). Qualitative Data Analysis: An expanded sourcebook. SAGE Publication.

Meleong, L. J. (2008). Metode Penelitian Kualitatif. Remaja Rosdakarya.

Mujiburrahman. (2015). Agama, Media Dan Imajinasi: Pandangan Sufisme Dan Ilmu Sosial Kontemporer (Cetakan 2). Antasari Press.

Mujiburrahman. (2017). Agama Generasi Elektronik (Cetakan Pertama). Pustaka Pelajar.

Mujiburrahman. (2017). Humor, Perempuan dan Sufi. Kompas, Gramedia.

Musa, H., Rodi, R. C., Pondo, H., & Muhammad, S. J. N. (2013). Bahasa Melayu dan Konsep Kebenaran Ilmu Berdasarkan Pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kemanusiaan, 20(1), 1–22.

Mustakimah. (2014). Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal dalam Tradisi Molonthalo di Gorontalo. Jurnal Diskursus Islam, 2(2), 289–307.

Mustansyir, R. (2016). Kearifan Lokal Masyarakat Melayu Sambas Dalam Tinjauan Filosofis: Legenda Rakyat, Filosofi Air dan Tradisi (ed) Amin Ma'ruf. Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada.

Noor, Y. (2015). Islamisasi Banjarmasin. Ombak.

Nur Syam. (2005). Islam Pesisir. LKIS.

Nurhadi. (2019). Paradigma Islamisasi dan Integralisme Pendidikan Islam (Analisis Madrasah Ibtidaiyah dan Sekolah Dasar Islam Terpadu). FONDATIA : Jurnal Pendidikan Dasar, 3(1), 92–109.

Pals, D. L. (2012). Seven Theories Of Religion, Terj. Inyiak Ridwan Muzir & M. Syukri. IRCiSOD.

Parhani, I. (2006). Perubahan Nilai Budaya Urang Banjar (Dalam Perspektif Teori Troompenaar). Al-Banjari, 15(1).

Piliang, Y. A. (2011). Dunia Yang Telah Diliipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan. Matahari,.

Posha, B. Y., Sewang, A. M., Kara, S. A. H., & Siraj, A. (2018). Peran Sultan Muhammad Mulia Ibrahim Syafiuddin di Kesultanan Sambas 1931-1943 Dalam Bidang Revitalisasi Lembaga Peradilan Agama. Jurnal Diskursus Islam, 06(1), 175–200.

Primi Wulan, A. (t.t.). Adat Budaya Saprahan. Musyawarah & Seminar Nasional III AJPBSI, 469–471.

Purwadi. (2011). Kearifan Sufisme Dalam Islamisasi Jawa. Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam, 9(1), 113–125.

Purwanto. (2015). Politik Hukum Tata Kelola Pangan dan Pertanian: Aspek Realitas dan Idealitas Seiring Berlakunya Masyarakat Ekonomi ASEAN 2015 Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Rahmadhanti, J. A., Saman, S., & Hanye, P. (2018). Peristilahan Dalam Upacara Antar Ajong Melayu Sambas. Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran, 7(8).

Risa. (2015). Perkembangan Islam di Kesultanan Sambas: Kajian Atas Lembaga Keislaman Pada Masa Pemerintahan Sultan Muhammad Syafiuddin II Tahun 1866-1922. Ombak.

Rodney Stark and Charles Y. Glock. (1968). American Piety: The

Nature Of Religious Commitment. University Of California Press.

Roland Robertson, ed.,. (1995). Agama: Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis., terj, Achmad Fedyani Saifuddin (Cetakan ke-4). PT. RajaGrafindo Persada.

Roza, E., & Yasnel. (2016). Islamisasi di Riau (Kajian Sejarah dan Budaya Tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kuntu Kampar). POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam, 2(1), 133–163.

Salleh, M. S., Muhyarsyah, Qorib, M., Hanapi, M. S., Warjio, Mahalli, K., & Manurung, S. (2014). Islamisasi Pembangunan. UMSU Press.

Sandi. (2017). Bentuk Penyajian Dan Fungsi Musik Dalam Ritual Besial Pada Upacara Antar Ajong di Paloh [Hasil Penelitian]. Program Studi Pendidikan Seni Tari dan Musik Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Universitas Tanjung Pura.

Sewang, A. M. (2005). Islamisasi Kerajaan Gowa: Abad XVI sampai abad XVII (2 ed.). Yayasan Obor Indonesia.

Siregar, H. (2015). Problematika Muamalah di Daerah Perbatasan Indonesia-Malaysia: Analisis Terhadap Tindakan Hukum Umat Islam Nanga Badau Kabupaten Kapuas Hulu Kalimantan Barat Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Soleh, A. K. (2010). Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Tentang Islamisasi Bahasa Sebagai Langkah Awal Islamisasi Sains. LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra, 5(1), 1–8.

Soleh, A. K. (2011). Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail R Faruqi. Ulul Albab, 12(1), 80–95.

Steenbrink, K. A. (1994). Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman (Cetakan II). LP3ES.

Sumardi, K. (2012). Potret Pendidikan Karakter Di Pondok Pesantren Salafiah. II(3), 280–292.

Sumbulah, U. (2012). Islam Jawa dan akulturasi budaya: Karakteristik, variasi dan ketaatan ekspresif. el-Harakah, 14(1), 51–68.

Sunandar. (2014). Melacak Hubungan Kesultanan Sambas dan Bugis (Studi Awal terhadap Naskah Tuhfat al-Nafis). Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies, 4(2), 117–125.

Sunandar. (2015). Melayu Dalam Tantangan Globalisasi: Refleksi Sejarah dan Berubahnya Sistem Referensi Budaya. Khatulistiwa, 5(1), 60–73.

Sunandar. (2015). Politik Identitas Dan Tantangan Globalisasi Masyarakat Perbatasan Dalam Menghadapi MEA 2016. Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region.

Syahrial, M. T. bin J. (2015). Adat Dalam Peradaban Melayu [Laporan Penelitian]. Universitas Sumatera Utara.

Sztompka, P. (1993). Sociology Of Social Change. Oxford UK.

Testriono. (2008). Islamisasi Jawa: Adaptasi, Konflik, dan Rekonsiliasi. Studi Islamika, 15(2), 353–374.

Tim Penyusun IAIN Banjarmasin. (2013). Pedoman Penulisan Disertasi. Pasca Sarjana IAIN Antasari Banjarmasin.

Toffler, A. (1970). Future Shock. Bantam Books.

Toffler, A. (1980). The Third Wave. William Morrow and Company, INC.

Wekke, I. S. (2013). Islam dan adat: Tinjauan akulturasi budaya dan agama dalam masyarakat Bugis. Analisis: Jurnal Studi Keislaman, 13(1), 27–56.

Yafie. (2014). Adat Memberi Hibah Pelumpat Dalam Pelangkahan Pernikahan di Macammati, Girimulyo, Panggang, Gunung Kidul. Al-Ahwal, 7(2), 155–164.

Zuhdiyah. (2016). Islamisasi Ilmu Islami Raji Al-Faruqi. Tadrib, II(2), 1–21.

Samin Kudus: Islamisasi Represif dan Upaya Melestarikan Ajaran Leluhur

Oleh: Ceprudin

Pendahuluan

> *"Sak rampunge perkoro niku (peristiwa 1945), ono meneh yoiku peristiwa G30S/PKI tahun 1965. Wong (Sedulur) Sikep keno awu anget nganti tekan deso-deso. Pamong deso podo mitnah yen ajaran wong Sikep dianggep PKI. Mulo akeh wong Sikep sing podo kuweden. Akhire ninggalke ajaran Sikep, (rame-rame) mlebu dadi wong Islam. Yo ono ugo sing dadi wong bodo lan liyo-liyone. Mulo zaman PKI iku runtuh gede-gedene wong Sikep."*[1]
>
> [Setelah selesai persoalan itu –peristiwa sejak 1945– ada lagi persoalan yakni peristiwa G30S/PKI tahun 1965. Pengikut Samin (Sedulur Sikep) terkena "abu panas" dampak isu PKI hingga sampai ke pelosok-pelosok desa. Perangkat desa memfitnah bahwa ajaran Sikep dianggap PKI. Karena itu banyak orang Sikep yang ketakutan. Akhirnya mereka meninggalkan ajaran Sikep dan ramai-ramai masuk agama Islam. Dan ada juga yang jadi orang "*bodo*" dan lain-lainya. Karena itu, pada zaman PKI orang Sikep runtuh besar-besaran].

---

1. Di atas adalah cuplikan cerita Sesepuh Samin Kudus Budi Santoso tentang tentang pengaruh peristiwa G30S/PKI terhadap rontoknya penganut Samin yang akhirnya memeluk agama Islam di Kudus, Jawa Tengah. Budi Santoso, 2016, hlm. 65.

Mulai peristiwa politik tahun 1965 itulah penganut ajaran Samin (Sedulur Sikep, *Wong* Sikep, Penganut Agama Adam)[2] di Kabupaten Kudus, eksodus besar-besaran memeluk agama Islam. Melalui tangan perangkat desa, pemerintah merepresi penganut ajaran Samin hingga merasa tidak aman. Bagi yang tidak kuat menghadapi situasi itu, mereka lebih memilih berganti keyakinan. Sejak itu, penganut Samin Kudus terbelah. Ada yang tetap menganut ajaran leluhur Ki Samin Surosentiko dengan berbagai resiko, ada pula yang meninggalkan ajaran Samin demi menyelematkan diri dari tekanan pemerintah.[3]

Ajaran Samin adalah salah satu dari ratusan kepercayaan adat lokal yang ada di Jawa Tengah. Ajaran Samin dipelopori Ki Samin Surosentiko yang merupakan anak Bupati Sumoroto, Tulungagung, Jawa Timur. Gerakan awal Ki Samin dipicu kecongkakan pejajah Belanda terhadap para petani yang merampas hak milik berupa tanah dan hasil bumi. Perjuangan Ki Samin dimulai dari wilayah Desa Plosokediren, Blora dan meluas ke wilayah Kabupaten Blora lainnya. Bahkan lambat laun menyebar ke Kabupaten Pati, Kabupaten Grobogan, dan hingga Kabupaten Kudus Jawa Tengah.[4]

---

2. Penulis memilih menggunakan kata "Samin" bukan Sedulur Sikep, Wong Sikep atau Penganut Agama Adam supaya selaras dengan judul. Selain itu, penulis hendak mempertegas dan memperjelas bahwa objek penelitian ini adalah kelompok Samin. Dahulu, sebelum masa reformasi memang menyebut Samin seakan bermakna pejoratif. Namun ternyata, kini kelompok Samin justru bangga menggunakan identitas dan sebutan Samin. Karena pasa saat ini, kejujuran, kebersahajaan, dan ketulusan akan sangat identik dengan warga Samin.

3. Budi Santoso, ibid.

4. Moh. Rosyid, 2014, hlm. 200. Lihat juga dalam Moh. Rosyid yang lain, 2008

Setelah pengikut Saminisme menyebar luas, Ki Samin memimpin perlawanan, yang semula dengan gerakan "diam" menjadi gerakan menolak membayar pajak. Ki Samin menganggap membayar pajak adalah sumber kesengsaraan warga pribumi dan sebaliknya memperkaya penjajah. Gerakan menolak membayar pajak itulah yang harus dibayar mahal. Ki Samin dan pengikut setianya oleh Belanda diasingkan ke Sawahlunto, Padang, Sumatera Barat.[5] Bukan padam, ternyata ajaran Ki Samin bahkan semakin meluas hingga ke pelosok-pelosok desa sepanjang kaki Pegunungan Kendeng.

Para pengikut Ki Samin tetap melanjutkan perjuangan melawan penjajahan Belanda dengan mangkir membayar pajak. Akibatnya tekanan demi tekanan mereka alami mulai dari yang bersifat fisik maupun psikologis. Mereka yang bernasib tidak beruntung, harus menerima kenyataan pahit untuk turut serta dalam pengasingan bersama Ki Samin Surosentiko. Bahkan ada beberapa pengikut Ki Samin yang pada akhirnya meregang nyawa selama dalam pengasingan.[6]

Baru setelah Indonesia merdeka, perlawanan masyarakat Samin mulai kendur. Mereka mengaggap negara sudah dipimpin bangsa sendiri sehingga tidak pantas jika menentang kebijakan-kebijakannya. Kepercayaan masyarakat Samin kepada pemerintah semakin kuat, terlebih setelah Presiden Soekarno menyambangi mereka.[7] Namun kepercayaan masyarakat Samin kepada pemerintah tidak lama. Kepercayaan wong Samin memudar seiring banyaknya pejabat pemerintah yang tidak memedulikan nasib rakyat, ditambah dengan banyaknya praktik korupsi. Tiga tahun pasca-kunjungan Presiden Soekarno,

5. Lusiana Indriasari, 2013, hlm. 28.

6. Ibid.

7. Desantara,, tt, hlm. 16. Eko Wahyono, (tt), hlm.67.

gerakan perlawanan Wong Samin kepada pemerintah kembali membara. Perlawanan itu sama seperti yang dilakukan para leluhurnya pada masa kolonial Belanda.

Mulai dari itu hubungan antara *Wong* Samin dengan pemerintah renggang kembali. Puncaknya, pada akhir Orde Lama dan awal Orde Baru warga Samin banyak mengalami represi hebat dari pemerintah. Berbagai upaya dilakukan pemerintah untuk "menundukan" perlawanan warga Samin. Baik menggunakan kekuasaan struktural, isu pembuat rusuh dan bahkan tuduhan keterlibatan dalam Partai Komunis.

Isu paling mujarab untuk menjinakkan warga Samin adalah dengan pemberian "label" atau "cap" PKI (Partai Komunis Indonesia). Salah satu warga Samin asal Desa Kaliyoso, Kecamatan Undaan, Kudus, Mbah Sumar dituduh simpatisan PKI dan akhirnya ditahan di gedung Tani Kudus. Mbah Sumar ditahan hingga tujuh bulan lamanya. Nasib Mbah Sumar sedikit beruntung dibanding dengan tawanan lainnya. Ia hanya ditahan di Kudus dan tidak dibawa ke Pulau Nusakambangan di Cilacap Jawa Tengah seperti kebanyakan tawanan lainnya.

Selama dalam masa tawanan itu, setiap malam ada pemeriksaan untuk sepuluh orang. Tawanan yang dipanggil nama-namanya dikumpulkan lalu dibawa keluar gedung Tani. Mereka yang dipanggil sebagian besar tidak kembali ke gedung Tani dan entah dibawa kemana orang-orang tersebut. Para tawanan setiap malam mencekam ketakutan. Beruntung, Mbah Sumar dibebaskan setelah diperiksa data kepartaiannya dan terbukti tidak terlibat dalam Partai Komunias.[8]

---

8. Karena rasa takut berlebihan, para tahanan berdoa sebisa-bisa sesuai dengan keyakinan masing-masing. Mereka berharap hanya satu, lepas dari pemeriksaan. Budi Santrso, Ibid, hlm. 64.

Pada masa-masa itulah pengikut ajaran Ki Samin Surosentiko banyak yang eksodus memeluk agama Islam. Mereka yang tidak kuat dengan tekanan pemerintah lebih memilih menyelamatkan diri dan keluarganya. Sementara mereka yang tetap teguh bertahan memegang prinsip ajaran dan gerakan Samin berjibaku menghalau segala rintangan yang datang silih berganti. Masa Orde Baru, Orde Lama, hingga Reformasi mereka lalui. Namun tekanan demi tekanan terus mereka alami. Mulai dari tekanan fisik, psikologis, kebijakan, hingga peraturan perundang-undangan yang mempersempit ruang gerak mereka sebagai penganut ajaran, kepercayaan, atau adat lokal Indonesia.

Berdasarkan latar belakang di atas, penting untuk dilakukan kajian spesifik-mendalam tentang Islamisasi dan upaya warga Samin dalam mempertahankan ajaran leluhurnya. Inilah yang melatarbelakangi penulisan topik ini. Setidaknya ada dua persoalan mendasar yang menjadi fokus tulisan ini, yaitu tentang proses Islamisasi yang dialami penganut Kepercayaan Samin Kudus serta upaya mereka dalam melestarikan ajaran leluhur. Mengungkap persoalan ini penting sebagai pembelajaran sejarah bahwa ada warga negara Indonesia yang mengalami diskriminasi, represi hingga Islamisasi berkepanjangan secara sistematis.

Harapannya, hasil kajian ini berkontribusi dalam perlindungan dan pelestarian kepercayaan-kepercayaan adat lokal Nusantara khususnya para penganut Samin di Kabupaten Kudus serta tidak ada lagi pemaksaan-pemaksaan serupa terhadap warga Samin untuk memeluk agama Islam. Paling utama, dengan adanya kajian ini diskriminasi yang dialami penganut Samin Kudus tidak terulang kembali di rezim-rezim pemerintahan selanjutnya. Warga Samin Kudus yang masih tersisa saat ini kurang lebih berjumlah 80 kepala keluarga. Mereka tinggal di dua desa yakni Larekrejo dan Kaliyoso

Kecamatan Undaan. Atas fakta sementara yang tesaji, penulis berhipotesa bahwa masalah Islamisasi terhadap warga Samin Kudus terjadi sejak zaman kolonial hingga masa reformasi. Bahkan, hingga sekarang warga Samin belum betul-betul merdeka dari bayang-bayang Islamisasi melalui kekuatan struktural peraturan perundang-undangan.

Kerangka Teori dan Metode Riset

Wong Samin (Sikep) adalah manusia sama seperti pemeluk ajaran agama lainnya. Mereka mempunyai martabat yang sama, hak yang sama, dan karenanya harus diperlakukan sama, baik oleh negara maupun dalam pergaulan sesama. *Wong* Samin mempunyai hak kebebasan yang sama untuk memilih, mengajarkan, dan mengekspresikan agama sesuai dengan keyakinan mereka. Oleh karena itu, dalam tulisan ini, saya menggunakan bingkai teori hak asasi manusia, terutama hak kebebasan beragama. Pemilihan teori ini dirasa tepat untuk mengkaji masalah mendasar yang dihadapi *Wong* Samin, yaitu menyangkut paksaan atau tekanan untuk melakukan konversi agama atau keyakinan. Semua pihak, baik perangkat negara maupun warga pada umumnya wajib menghomati kebebasan seseorang untuk memilih agama dan tidak dapat begitu saja memaksa untuk pindah agama.

Dokumen Hak Asasi Manusia (termasuk hak kebebasan beragama) ada dalam perjanjian Internasional maupun dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia. Antara lain Deklarasi Universal tentang Hak Asasi Manusia (DUHAM) tahun 1984, Internasional Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) yang sudah diratifikasi menjadi UU No. 12 Tahun 2005, UUD NRI 1945, dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang

HAM. Berdasarkan peraturan hukum dan undang-undang ini, maka *wong* Samin mempunyai martabat yang sama dengan warga negara lainnya. Mereka dilindungi konstitusi UUD 1945 juga peraturan perundang-undangan. Mereka selayaknya mendapatkan hak kemerdekaan beragama dan berkeyakinan termasuk juga mengekspresikan ajaran leluhurnya. Sekali lagi, keyakinan *wong* Samin tidak boleh diintervensi, dipaksa, diintimidasi supaya berpindah ke agama apapun. Mereka harus merdeka dalam berkeyakinan.

Data-data yang menjadi basis tulisan ini dihasilkan melalui penelitian lapangan (*field research*) yang saya lakukan di Kudus, selain data-data pendukung seperti buku dan artikel. Selama penelitian (*fieldwork*) tersebut, saya melakukan wawancara pada sejumlah tokoh atau sesepuh dan komunitas Samin Kudus. Selanjutnya, data-data tersebut disajikan secara deskriptif dan analitis sekaligus, yakni dengan mendeskripsikan atau meggambarkan hasil riset kemudian menafsirkan dan menganalisisnya.

Agama Lokal, Agama Adat dan Kepercayaan Kepada Tuhan YME

Oleh para ahli, kelompok-kelompok non-"agama negara" (baca, agama-agama diluar agama-agama yang diakui secara resmi oleh pemerintah atau selain Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Kong Hu Chu) kerap disebut "agama asli Nusantara", "agama lokal", "aliran kebatinan", "aliran kerohanian" bahkan ada yang menyebutnya "kejawen". Peraturan perundang-undangan di Indonesia menggolongkan semua kelompok non-"agama negara" kedalam satu istilah yakni "Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa". Kelompok Samin adalah bagian dari kelompok non-"agama negara" itu dan pada

akhirnya mereka masuk sebagai Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Penamaan yang berbeda-beda itu mencerminkan dinamika sosial-politik yang mereka hadapi di masyarakat yang sungguh berliku-liku. Liku-liku interaksi sosial-politik itulah yang membuat mereka dalam beberapa kasus mengalami kekerasan psikologis bahkan hingga kekerasan fisik. Sebutan-sebutan seperti *"wong ora duwe agama"* (orang tidak punya agama) adalah kata yang paling sering mereka dengar. Mereka juga berulang kali dimanfaatkan untuk komoditas politik. Sebaliknya, jika dalam posisi tidak menguntungkan, mereka direpresi hingga terjadi diskriminasi berkepanjangan.

Rachmat Subagya[9] menyebut kepercayaan dengan istilah "agama asli Indonesia".[10] Istilah ini dimaksudkan sebagai kerohanian khas dari suatu bangsa atau dari suku bangsa.[11] Karena konsep atau istilah "Agama Asli" murni dan tak bercampur dengan kerohanian agama lain, maka pada hakikatnya agama asli hanya terdapat pada masyarakat yang tertutup terhadap

---

9. Rachmat Subagya adalah seorang romo Jesuit kelahiran Amsterdam 1916 dengan nama asli Jan M.W. Bakker. Awalnya ia berlayar menuju Nusantara dan selanjutnya menjadi persemaian benih pikirannya tentang agama-agama asli dan agama Islam. Ia menguasai beberapa bahasa asing dan tentu saja bahasa Indonesia meskipun tak pernah mendapatkan kesempatan pendidikan secara formal. Ia meninggal pada 1978 ditengah membimbing mahasiswanya dalam kuliah lapangan di Candi Plaosan, Yogyakarta. Keseharian ia bekerja di Institut Taman Dokumentasi Adat Masyarakat dan Agama di Indonesia (Damai) Yogyakarta. Riwayat itu ditulis P Adolf Heuken SJ, dalam pendahuluan dalam buku Agama Asli Indonesia karangan Rachmat Subagya yang berjudul Agama Asli Indonesia cetakan kedua tahun 1981.

10. Penyebutan ini sebenarnya tidak tepat karena tidak dikenal dalam studi agama.

11. Rachmat Subagya, Agama Asli Indonesia, (Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka, cet-2 1981), hlm. 1.

pergaulan antara (suku) bangsa. Karenanya sistem keyakinan yang mewadahi kerohanian semacam itu disebut juga dengan istilah "agama etnis, agama suku, agama *preliterate* atau agama sederhana".[12] Kepercayaan, menurut Rahmat Subagya, biasanya tidak diketahui secara reflektif, tidak pula dinyatakan dalam ajaran yang tersistematis. Kepercayaan dihayati dalam sikap batin kepada Zat Tertinggi yang sifat hakekatnya mengatasi manusia. Zat Maha Tinggi itu diungkapkan dalam kepercayaan, kesusilaan, adat, nilai, upacara, serta perayaan yang beranekawarna.[13]

Kemudian, Sumantri Mertodipuro menyebut Kepercayaan dengan istilah "kebatinan". Ia menjelaskan definisi kebatinan lebih kepada fungsinya. Menurutnya, kebatinan adalah cara keyakinan bangsa Indonesia untuk mendapatkan kebahagiaan. Di Indonesia, kebatinan apa pun namanya seperti tasawuf, ilmu kesempurnaan, teosofi dan mistik adalah gejala umum. Kebatinan mengembangkan *inner reality,* kenyataan rohani. Karena itu selama bangsa Indonesia tetap berwujud Indonesia, beridentitas asli, maka kebatinan akan tetap di Indonesia, baik di dalam agama atau diluar agama.[14]

H.M. Rasyidi juga menggunakan istilah yang sama, yaitu kebatinan. Ia mengemukakan kata batin diambil dari kata "batini" yang artinya bagian dalam. Kata "batini" dapat diartikan sebagai orang-orang yang mencari arti dalam dan tersembunyi dalam kitab suci.[15] Lebih lanjut, Hilman Hadikusuma, seorang

12. Ibid, hlm. 2.

13. Ibid.

14. Sumantri Mertodipuro, 1996, hlm. 133.

15. H.M. Rasyidi, 1967, hlm. 49.

antropolog menyebut kepercayaan dengan Aliran Kepercayaan.[16] Penyebutan Aliran Kepercayaan ini merujuk pada teori agama budaya Emile Durkheim. Menurut Koentjaraningrat sebagaimana dikutip Hilman, emosi keagamaan agama budaya dialami oleh setiap manusia. Emosi keagamaan itulah yang mendorong orang untuk melakukan tindakan-tindakan yang bersifat religi.

Kamil Kartapradja juga menyebut Kepercayaan dengan Aliran Kepercayaan. Menurutnya, Aliran Kepercayaan adalah keyakinan dan kepercayaan rakyat Indonesia di luar agama dan tidak termasuk ke dalam salah satu agama. Ia mengartikan kebatinan sebagai gerak badan rohani atau olah batin yang dapat dilakukan dengan berbagai cara.[17] Kartapradja membagi Aliran Kepercayaan ke dalam dua macam. Pertama, Kepercayaan yang sifatnya tradisional dan animistis tanpa filosofi dan tidak ada pelajaran mistiknya. Kepercayaan jenis ini ia contohkan seperti kepercayaan orang-orang Parmalin dan Pelebegu di Tapanuli, Kepercayaan Kaharingan di suku Dayak Kalimantan, Toani Tolotang di Kabupaten Wajo Sulawesi Selatan, dan kepercayaan yang terdapat di beberapa pulai terpencil, yang penghuninya sering disebut suku-suku terasing. Kedua, tipe Kepercayaan yang ajaranya ada filosofinya juga disertai mistik. Golongan inilah yang disebut dengan golongan kebatinan. Golongan kebatinan ini dalam perkembangan akhirnya menamakan dirinya dengan golongan "Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa".[18]

Terlepas dari beragamnya istilah dalam menyebut Kepercayaan, sejatinya semua memiliki pandangan yang hampir sama. Kepercayaan adalah sistem keyakinan dan konsep

16. Hilman Hadikusuma, 1993, hlm. 23.

17. Kamil Kartapradja, 1985, hlm. 61.

18. Ibid, hlm. 86.

religiusitas yang dianut sebagian masyarakat sejak sebelum Hindu masuk ke Indonesia. Pada perkembanganya, Kepercayaan diartikan sebagai keyakinan diluar "agama resmi negara" yang ditetapkan negara. Tepatnya setelah adanya perundang-undangan yang mengatur tentang agama.[19]

Dinamika Agama Lokal Nusantara

Agama asli Nusantara yang dalam peraturan perundang-undangan disebut Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa merupakan salah satu konsep religiusitas tertua di Indonesia. Sistem kepercayaan ini ada sejak sebelum Agama Hindu datang dari India.[20] Dalam perkembanganya, kepercayaan kerap disederhanakan pengertiannya sebagai suatu keyakinan diluar agama resmi negara.

Kelompok Agama Nusantara ini sepanjang sejarahnya menghadapi banyak tantangan dalam mempertahankan ajaran leluhurnya. Agama "pendatang" kerap menjadi ancaman serius karena bukan saja unggul dalam kelengkapan doktriner namun juga dilengkapi dengan legitimasi negara. Sehingga lambat laun berfungi sebagai ideologi negara dibawah kekuasaan sentral yang sakral. Penghayat Kepercayaan, meskipun awalnya mayoritas, tetap digolongkan sebagai *out group*. Bahkan ketika Nusantara dipimpin sultan-sultan Muslim mereka disebut sebagai orang "*njaba*" (luar) dan sebutan "abangan" pada masa Hinduraj berkuasa.[21] Meskipun Agama Nusantara mengalami

---

19. Perundang-undangan ini dikritik oleh para aktifis karena membatasi atau melanggar Hak Asasi Manusia terutama dalam hal kebebasan beragama.

20. Rachmat Subagya, 1981, hlm. 237.

21. Rachmat Subagya, loc.cit.

diskriminasi berkepanjangan, agama-agama yang menguasai kerajaan masih kesulitan mengubah paham asli dari masyarakat masa itu.

Seno Harbangan Siagian menyebut, pasang surut "Agama Asli" di Indonesia juga terjadi pada masa pemerintahan kulawangsa-kulawangsa Hindu Budha. Kaum "santri" mengkonfrontir Agama Aslidan dimulai ketika hubungan dengan Mekah di buka (terusan Suez dibuka tahun 1869). Kondisi ini ditambah dengan reaksi kaum Muhammadiyah untuk membersihkan "tubuh Islam" dari takhayul, kejawen, dan adat-adat kehinduan dan pra Islam. Namun, gerakan ini tidak sepenuhnya berhasil tercapai. Ini menunjukan bahwa betapa kuat ajaran Agama Asli berakar dalam sanubari warga pribumi. Sehingga mau tidak mau dan harus diakui banyak orang "berbaju" Islam tetapi terlihat ada nilai animistis, agama asli, dan kehinduan.[22] Semasa pemerintahan kulawangsa Hindu dan Budha, pola hidup kelompok Agama Nusantara terus berlangsung, walaupun pelan-pelan pada akhirnya tergeser sistem keagamaan Hindu yang besar pada saat itu.

Zaman berganti, yang sebelumnya kekuasaan dipegang oleh kerajaan Hindu-Budha mulai tergeser oleh Islam. Datangnya Islam ke Nusantara bukan tanpa gesekan dengan ajaran Hindu-Budha. Konfrontasi kerap terjadi dalam rangka mempertahankan agama terdahulu, seperti kasus pembunuhan masal para alim ulama atas perintah Amangkurat 1 (1645) dan dalam gerakan Surapati (1700). Umat Muslim yang saleh kala itu menganggap rendah kepada mereka yang tidak mempedulikan syariat Islam, baik mereka yang menganut Hindhu ataupun selain Hindhu (termasuk di dalamnya para penganut Agama Nusantara), lalu menyebut mereka dengan istilah *pendosa* atau abangan.

---

22. Seno Harbangan Siagian, 1987, hlm. 29-30.

Krisis para penganut Agama Nusantara memuncak pada masa penjajahan Belanda. Mereka menjadi korban penjajahan dan diskriminasi. Pemeluk atau pengikutnya dikategorikan kafir *(heidenen)*. Mereka dianggap sebagai *a residual factor* (barang yang tersisa). Pandangan ini diantaranya diakibatkan karena ketidaktahuan pemerintah kolonial hanya berhubungan dengan penguasa-penguasa feodal dan tokoh agama (Hindu, Islam, dll). Sehingga peraturan-peraturan kolonial cenderung berpihak pada masyarakat Hindu atau Islam.

Diskriminasi terhadap penganut Agama Nusantara pada masa kolonial salah satunya bisa dilihat dari aturan pencatatan perkawinan masa itu. *Staatblad* 1895 No. 198 mewajibkan agar semua perkawinan dari orang yang bukan beragama Kristen dan tidak beragama Hindu dilakukan menurut hukum Islam. Hal ini dilakukan demi penyederhanaan administrasi perkawinan.[23] Rachmat Subagya menggambarkan, para penganut Agama Asli Nusantara pada masa itu dalam keadaan terjepit. Secara administratif mereka dimasukkan kedalam agama Islam, namun dalam kesehariannya masih banyak yang menjalankan ritual sesuai dengan ajaran leluhurnya.[24] Karena itulah, penganut Agama Asli pada masa kolonial hanya berstatus "penumpang gelap" agama resmi.

Pada masa kemerdekaan, polarisasi kelompok Islam dan kelompok penganut Agama Nusantara semakin kuat. Beruntung dikemudian hari, rumusan sila pertama Pancasila yang disepakati adalah "Ketuhanan Yang Maha Esa" bukan rumusan seperti yang ada dalam Piagam Jakarta. Dengan keadaan demikian Soedjatmoko menyebut kesempatan ini dengan revitalisasi Agama Asli yang disambutnya dengan riang

---

23. Bdk. Wasito 1973, hlm. 21-22, Rachmat Subagya, hlm. 241.

24. Ibid, hlm. 190.

gembira. Oleh Rachmat Subagya tulisan Soedjatmoko dikutip secara khusus. Ungkapan kebahagiaan itu yakni:

> "Kita harus melihatnja sebagai manifestasi dari pada suatu peningkatan kesadaran religius-kosmis yang berakar pada sumber-sumber kebudajaan asli.... Penjelmaan daripada religiositas humanistis Djawa-Sunda itu, jaitu suatu 'heilsleer', suatu cosmische orientatieleer, saja rasa, perlu ditanggapi setjara serius, sebagai suatu response positif daripada proses akulturasi jang berlangsung di Djawa.... Sebaiknya pemerintah menanggapi perkembangan ini setjara serius, sebagai manifestasi religiositas asli jang biarpun tidak tarikat suatu kitab sutji, sangat penting potensi kreatifnya".[25]

Pengakuan negara terhadap keberadaan kelompok Agama Ali ketika memuat kata Penghayat Kepercayaan dalam peraturan perundang-undangan. Dalam UUD 1945 Pasal 29 menyatakan bahwa "Negara berdasar Atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaanya itu. Dalam penjelasan pasal 29 ayat (1) dikatakan bahwa ayat ini menyatakan kepercayaan bangsa Indonesia terhadap Tuhan Yang Maha Esa.[26]

Persoalan mengenai arti dari pasal ini yang menggunakan kata kepercayaan menjadi hangat diperbincangkan sekitar tahun 1970. Pokok persoalan yang menjadi pembahasan adalah apakah ketuhanan sama dengan agama? Apakah agama

---

25. Ibid, hlm. 242-243

26. Hilman Hadikusuma, hlm. 93-94

disederajatkan dengan kepercayaan? Apakah kepercayaan disini berarti kerohanian, kebatinan, kejawen, agama adat?[27] Rachmat Subagya menyebut bahwa kata Kepercayaan dalam UUD 1945 masuk atas usul Mr. Wongsonegoro dengan arti kebatinan (agama asli, aliran kepercayaan atau penghayat kepercayaan).[28]

Hasil simposium bulan November tahun 1970 di Yogyakarta meminta supaya ada pengakuan resmi menurut pasal 29 UUD. Kemudian pada bulan Desember Munas Kepercayaan di Yogyakarta mengutus delegasi kepada presiden Soeharto untuk meminta legalitas kepercayaan, pendidikan moral Pancasila dan hari 1 Sura.

Setelah Indonesia berusia 10 tahun, aliran kebatinan (Penghayat Kepercayaan) baru mendirikan organisasi. Secara organisatoris, perjuangan Penghayat Kepercayaan dimulai ketika BKKI (Badan Kongres Kebatinan Indonesia) melakukan kongres pertama di Semarang pada 19-21 Agustus 1955. Dalam kongres ini dihasilkan kesepakatan akan definisi kebatinan yaitu; kebatinan adalah *sepi ing pamrih, rame ing gawe, mamayu hayuning bawono*. Selanjutnya pada kongres BKKI yang kedua di Solo tanggal 7-9 Agustus 1956 dilakukan perubahan definisi aliran kebatinan menjadi; "kebatinan adalah sumber asas dan Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, untuk mencapai budi luhur, guna kesempurnaan hidup". Alasan digantinya definisi kebatinan adalah karena pada definisi pertama masih ada kemungkinan bagi suatu aliran yang mengingkari dan memungkiri adanya Tuhan Yang Maha Esa.

Perjuangan selanjutnya adalah pada kongres BKKI yang ketiga di Jakarta 17-20 Juli 1958. Dalam kongres ini disepakati

27. Rachmat Subagya, hlm. 115.

28. Rachmat Subagya, Hlm., 273.

bahwa aliran kebatinan bukanlah *klenik* sebagaimana yang dituduhkan masyarakat saat itu. Dan perjuangan aliran kebatinan untuk mendapatkan legalitasnya mulai berbuah ketika kongres ke empat di Malang pada bulan Juli 1960. Dalam kongres ini dibahas tentang nisbah antara aliran kebatinan dan agama pada dasarnya sama, hanya titik berat yang berbeda. Agama minitikberatkan penyembahan kepada Tuhan, sedangkan kebatinan menekankan pengalaman batin dan penyempurnaan manusia.

Perjuangan kelompok aliran kebatinan berbuah manis yakni ketika dikeluarkannya Ketetapan MPR RI No. IV/MPR/1973-22 Maret 1973 yang mengakui eksistensi aliran kebatinan di Indonesia, meskipun dengan nama lain yakni "Aliran Kepercayaan". Dalam Ketetapan MPR tersebut disebutkan: "Atas dasar Kepercayaan bangsa Indonesia terhadap Tuhan Yang Maha Esa maka perikehidupan beragama dan perikehidupan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa didasarkan atas kebebasan menghayati dan mengamalkan Ketuhanan Yang Maha Esa sesuai dengan Falsafah Pancasila." Kemudian, "Pembangunan Agama dan Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa ditujukan untuk pembinaan suasan umat beragama sesama penganut Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan antara semua umat beragama dan semua Penganut Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa serta meningkatkan amal dalam bersama-sama membangun masyarakat."

Meskipun eksistensi secara legalitas diakui keberadaannya di Indonesia, sayangnya pemerintah dalam praktik kebijakannya kerapkali bertindak tidak adil dan cenderung diskriminatif. Penghayat Kepercayaan hingga kini masih dianggap nomor dua karena dianggap sebagai bukan agama. Salah satu masalah paling berat yang dihadapi Penghayat Kepercayaan adalah hak untuk menjalankan agama atau kerpercayaannya, dalam

kegiatan pengajaran, pengamalan, ibadah dan pentaatan.

Salah satu bentuk diskriminasi lainnya adalah belum adanya pengakuan Kepercayaan sebagai agama. Hal ini terlihat dari rumusan definisi agama versi pemerintah. Menurut pemerintah Indonesia, "agama adalah sistem kepercayaan yang disusun berdasarkan kitab suci memuat ajaran yang jelas, mempunyai nabi dan kitab suci". Dari definisi ini, maka Kepercayaan tetap tidak diakui sebagai agama. Kementerian Agama dalam hal ini hanya mengakui dan menetapkan enam agama secara resmi, yaitu Islam, Katolik, Protestan, Budha, Hindu dan Konghucu.

Penetapan itu antara lain menyebutkan larangan melakukan penafsiran atau kegiatan yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama. Ini dijelaskan lebih lanjut dalam bagian penjelasan: Penetapan Presiden ini pertama-tama mencegah agar tidak terjadi penyelewengan-penyelewengan dari ajaran-ajaran agama yang dianggap sebagai ajaran-ajaran pokok oleh para ulama dari agama yang bersangkutan. Salah satu korban dari kebijakan negara dalam soal ini adalah kelompok-kelompok penganut agama adat atau aliran kepercayaan. Mereka semuanya diarahkan kembali ke agama induk atau mereka dibiarkan tanpa dipenuhi hak-hak dasarnya sebagai warga negara.[29]

Islamisasi Represif Terhadap Penganut Samin Kudus

Ajaran Samin lekat dengan nama Samin Surosentiko (1859-1914).[30] Aktor intelektual gerakan Saminisme adalah Raden

29. Kiki Muhamad Hakiki, 2011, Hlm. 169.

30. Hal ini disampaikan oleh ketua adat Samin Kudus, Budi Santoso, Kamis (21/2/12). Raden Kohar mengubah namanya menjadi Samin Surosentiko sebab Samin adalah sebuah nama yang memiliki konotasi wong cilik. David Samiyono, hlm 46.

Surowijoyo. Pengetahuan intelektualnya didapat dari sang ayah, pangeran Kusumaniayu (Bupati Sumoroto, yaitu kawasan distrik pada Kabupaten Tulungagung Jawa timur). Samin Surosentiko lahir pada 1859 dengan nama Raden Kohar di Desa Ploso Kedhiren, Randublatung, Kabupaten Blora. Ayahnya bernama Raden Surowijaya atau Samin Sepuh. Ia mengubah namanya menjadi Samin Surosentiko konon karena Samin adalah sebuah nama yang bernapas *wong cilik*. Pada 1890 Samin Surosentiko mulai mengembangkan ajarannya di daerah Klopoduwur, Blora. Banyak yang tertarik dan dalam waktu singkat sudah banyak orang menjadi pengikutnya.[31]

Ajaran Samin tersebar pertama kali di daerah Klopoduwur, Kabupaten Blora, Jawa Tengah. Pada 1890 pergerakan Samin berkembang di dua desa sekitar kawasan hutan Randublatung, Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur. Gerakan ini lantas dengan cepat menyebar ke desa-desa lainnya. Mulai dari Pantai Utara Jawa sampai ke seputar hutan di Pegunungan Kendeng Utara dan Kendeng Selatan. Atau di sekitar perbatasan Provinsi Jawa Tengah dan Jawa Timur dalam peta sekarang. Dalam Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië (1919) diterangkan, orang Samin seluruhnya berjumlah 2.300 orang. Semua ini tersebar di Kabupaten Bojonegoro, Madiun, Jawa Timur. Di Jawa Tengah Tersebar di Kabupaten Blora, Pati, Rembang, Kudus, Sragen, dan Grobogan) dan yang terbanyak di Tapelan, Bojonegoro.[32]

Ajaran Samin kental dengan konsep perlawanan atau penolakan terhadap budaya kolonial Belanda. Ajaran samin juga menolak sistem kapitalisme yang muncul pada masa penjajahan Belanda abad ke-19 di Indonesia. Sebagai gerakan

31. Ibid

32. Moh. Rosyid, hlm. 79.

yang cukup besar, Saminisme tumbuh sebagai perjuangan melawan kesewenangan Belanda yang merampas tanah-tanah dan digunakan untuk perluasan hutan jati.[33]

Ajaran Saminisme muncul sebagai akibat atau reaksi dari pemerintah kolonial Belanda yang sewenang-wenang. Perlawanan dilakukan tidak secara fisik tetapi berwujud penentangan terhadap segala peraturan dan kewajiban yang harus dilakukan rakyat terhadap Belanda misalnya dengan tidak membayar pajak. Terbawa oleh sikapnya yang menentang tersebut mereka membuat tatanan adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan tersendiri.[34] Baik tatanan keperdataan (nikah, harta benda, dan liannya), ketatanegaraan (mengatur pola hubungan sosial-politik interen mereka), juga tata etika laku keseharian.

Dalam ajaran Samin dikenal dengan enam prinsip dasar etika yaitu: *"Prinsip meniko antawise pantangan (larangan) drengki, srei, panasten, dawen, kemeren, lan nyiyo marang sepodo. Masyarakat Samin mempunyai falsafah bejok reyot iku dulure, waton meningso tur gelem di daku sedulur. Ada lima hal lain lagi yang tidak boleh dilakukan. Yaitu bedok (menuduh), colong (mencuri), pethil (mengambil barang yang masih menyatu dengan alam atau masih melekat dalam sumber kehidupannya), jumput (mengambil barang yang jadi komoditas di pasar), nemu wae ora kena (menemukan barang milik orang lain, tidak boleh diambil/harus dikembalikan kepada si empunya)*[35].

33. Ibid

34. Zamhuri, 2012, hlm 11

35. Wawancara dengan Maskad, (22/4/12). Sesepuh ajaran Samin di desa Dukuh Kaliyoso, Desa Karang Rowo. Dalam pemaparanya sangat jelas digambarkan bahwa kehidupan mereka sangat jelas berpegang terhadap prinsip ajaran yang sangat menghargai sesama manusia. Sehingga mereka mengatakan sebagai bahwa semua orang itu sedulur. Bukan musuh.

Sementara itu, hal-hal yang harus *diugemi* (dipegang teguh) dalam kehidupan sehari-hari tercermin dalam prinsip adalah *kudu weru dhe-e dhewe* (tahu barang miliknya dan yang bukan miliknya, *Lugu* (komitmen tegas kalau berjanji, kalau bisa katakan bisa kalau tidak katakan tidak), *Mligi* (taat pada aturan yang berupa prinsip beretika dan prinsip berinteraksi) dan Rukun dengan isteri, anak, orangtua, tetangga dan siapa saja.

Islamisasi Melalui Isu PKI

Represi paling hebat terhadap penganut Samin Kudus terjadi sekitar tahun 1965. Melalui isu Partai Komunis Indonesia (PKI), penganut Samin Kudus kelimpungan hingga akhirnya banyak yang memilih jalan pintas dengan memeluk agama Islam. Tuduhan PKI adalah isu paling mujarab untuk "menjinakan" warga Samin. Kala itu, para sesepuh Samin Kudus berjibaku melawan stigma dan tekanan dari perangkat desa. Meski pada akhirnya tetap saja banyak warga Samin yang hilang ke-Samin-annya.

Mbah Sumar namanya. Dia sesepuh Samin Kudus asal Desa Kaliyoso, Kecamatan Undaan. Dia dituduh simpatisan PKI dan akhirnya ditahan di Gedung Tani Kudus. Mbah Sumar ditahan hingga tujuh bulan lamanya. Nasib Mbah Sumar sedikit beruntung dibanding dengan tawanan lainnya. Ia hanya ditahan di Kudus dan tidak dibawa ke Pulau Nusakambangan di Cilacap, Jawa Tengah seperti kebanyakan tawanan lainnya.[36]

> *"Wong Sikep (Sedulur Sikep-Samin) sing ning Deso Kaliyoso dicap PKI yen ajaran Sikep iki dianggap PKI. Mulo zaman iku Mbah*

36. Budi Santoso, hlm. 64

Sumar digaruk digowo ning Kudus. Ditahan ning gedong pak Tani didadekno tapal. Ditahan nganti tujuh sasi. Nanging Mbah Sumar Cukup ditahan ning Kudus, ora nganti dibuwak ning Pulau Buru utowo Pulau Nusakambangan, koyo konco-konco liyane sing ditahan iku."[37]

[Orang Sikep (Samin) yang ada di Desa Kaliyoso dicap PKI dan ajaran Sikep dianggap ajaran Komunis. Karena itu, Mbah Sumar ditangkap secara kasar (digaruk) dan dibawa ke (kota) Kudus. Mbah Sumar ditahan di gedung Tani dan dijadikan "tapal". Mbah Sumar ditahan hingga tujuh bulan. Namun dia hanya ditahan di Kudus tidak sampai dibuang ke Pulau Buru atau Pulau Nusakambangan seperti teman-teman tahanan lainnya].

Selama dalam masa tawanan itu, setiap malam ada pemeriksaan sekitar untuk sepuluh orang. Tawanan yang dipanggil nama-namanya dikumpulkan lalu dibawa keluar Gedung Tani. Mereka yang dipanggil sebagian besar tidak kembali dan entah dibawa kemana orang-orang tersebut. Para tawanan setiap malam mencekam ketakutan. Beruntung, Mbah Sumar dibebaskan setelah diperiksa data kepartaiannya dan terbukti tidak terlibat dalam Partai Komunias.[38]

Pada masa-masa itulah pengikut ajaran Ki Samin Surosentiko eksodus besar-besaran memeluk agama Islam. Mereka yang tidak kuat dengan tekanan pemerintah dan stigma dari sosial-masyarakat lebih memilih menyelamatkan diri dan keluarganya dengan masuk Islam. Peristiwa ini dirasa paling berat yang

37. Budi Santoso, hlm. 63

38. Karena rasa takut berlebihan, para tahanan berdoa sebisa-bisa sesuai dengan keyakinan masing-masing. Mereka berharap hanya satu, lepas dari pemeriksaan. Budi Santrso, Ibid, hlm. 64.

pernah dialami warga Samin sepanjang memperjuangkan agama leluhurnya.

> *"Sak rampunge perkoro niku (peristiwa 1945), ono meneh yoiku peristiwa G30S/PKI tahun 1965. Wong (Sedulur) Sikep keno awu anget nganti tekan deso-deso. Pamong deso podo mitnah yen ajaran wong Sikep dianggep PKI. Mulo akeh wong Sikep sing podo kuweden. Akhire ninggalke ajaran Sikep, (rame-rame) mlebu dadi wong Islam. Yo ono ugo sing dadi wong bodo lan liyo-liyone. Mulo zaman PKI iku runtuh gede-gedene wong Sikep."*[39]

> [Setelah selesai persoalan itu –peristiwa sejak 1945– ada lagi persoalan yakni peristiwa G30S/PKI tahun 1965. Pengikut Samin (Sedulur Sikep) terkena "abu panas" dampak isu PKI hingga sampai ke pelosok-pelosok desa. Perangkat desa memfitnah bahwa ajaran Sikep dianggap PKI. Karena itu banyak orang Sikep yang ketakutan. Akhirnya mereka meninggalkan ajaran Sikep dan ramai-ramai masuk agama Islam. Dan ada juga yang jadi orang "bodo" dan lain-lainya. Karena itu, pada zaman PKI orang Sikep runtuh besar-besaran].

Menurut keterangan seorang mantan Bayan di Desa Larik Rejo, Kecamatan Undaan Tukul Kastono[40], sebelum ada peristiwa 1965, pengikut ajaran Samin mencapai 70 orang. Pada masa Lurah Larik Rejo Mbah Joyo Widono, antara tahun 1950 hingga tahun 1965, sedang banyak-banyaknya pengikut ajaran Samin. Mereka antara lain Mbah Prayo Ngadin, Kasto, Kasnawi

39. Di atas adalah cuplikan cerita sesepuh penganut Sedulur Sikep (Samin) Kudus Budi Santoso tentang tentang pengaruh peristiwa G30S/PKI terhadap rontoknya penganut Samin yang akhirnya memeluk agama Islam di Kudus, Jawa Tengah. Budi Santoso, 2016, hlm. 65.

40. Tukul Katono menjadi Bayan mulai tahun 1975 hingga 2007.

Kas, Kasrani Jikan, Kamidin, Kasmadi Rebo, Sura Wakijan, Wasijan, Ran Menggik, Kastawi Kok, Maryo, Waryo, Karyo, Kosdi Sungkono, Sutar Sawijan, Sutar Ngaijan, Kariyani Jono, Rako, Kasnawi, Kastawi, Kospuro, So Sarmidi, Karsono, Sarbini, Surawi, Kosan, Kosno Basirun, Kariyono, Sastro Jomblo, Matsari Paidin.

Selain itu ada Mbah Merto Rosidin, Astro Poriyah, Po Untel, Solikun, Zoso, Mbah Edris, Jamasri, Sutik Lakidin, Yosni Legiyo, Sedirno Kemis, Nurkosan, Duwak, Sukar Sawijan, Sudar, Sumo Saiman, Gareng, Wariyo, Dirjo, To Wijoyo, Wagiyo, Sakam, Sukak, Torjo Jami, Karno Sadi, Sabar, Setro Giyo, Sipan, Karno, Kaselan, Warto Kadi, Kerto Tegur, Siran, Sarno, Rebin, Klupuk, Gunari Sano, Sujak, Tarwi, Wagiyo, dan Sutar Ngaijan.[41]

Data di atas hanya data pengikut satu desa. Padahal kala itu ajaran Samin di Kabupaten Kudus sudah menyebar di Desa Kutuk, Desa Karangrowo, Desa Larik Rejo, dan beberapa desa lainnya di kecamatan Undaan. Sayangnya, badai datang menerpa. Masa "kejayaan" Samin di Kabupaten Kudus segera rontok begitu gejolak politik 1965 meletus. Mereka di PKI-kan dan akhirnya banyak yang meninggalkan ajaran Samin.[42]

Mereka yang masih bertahan dengan ajaran Samin adalah orang-orang pilihan. Mereka yang tahan banting dengan tuduhan-tuduhan sebagai antek PKI. Jumlahnya tidak lebih dari 10 orang. Para pengikut ajaran Samin yang masih bertahan yakni Mbah Ramidin, Karno Sadi, Wagiyo, Sukar, Tarwi, Kosno Basirun, Mbah Sabar, dan Sarno.[43]

---

41. Diceritakan Budi Santoso kepada penulis sembari menyerahkan naskah buku Hanggo Puspo Aji pada 16 Mei 2016.

42. Ibid.

43. Ibid.

Situasi di Desa Larik Rejo sekitar tahun 1965 itu memang genting. Setelah pemerintah gagal "membersihkan" warga Samin, Pemuda Marhaen kala itu mengadakan gerakan menyisir orang-orang PKI. Sayangnya, gerakan itu "pukul rata" sehingga warga Samin turut menjadi korban. Salah satu warga Samin yang menjadi korban gerakan itu adalah Mbah Sanuri. Mbah Sanuri di hajar habis-habisan hingga muntah kotoran dan nyaris kehilangan nyawa.

> *"Mergo wong Sikep dianggep PKI, mulo kalebu dadi sasaran amuk moso. Nanging wektu rapat Pemuda Marhaen gagal ora sido moso mergo ono salah sawijining wong kang melu rapat, lan ngrawei ngerti sing di lakoni wong Sikep. Wong iku sing pangarane bapak Kospor tokoh PNI Deso Larik Rejo Kecamatan Undaan Kabupaten Kudus. Kedadean ono deso Larik Rejo zaman pancen genting bareng ora sido moso wong Sikep Pemuda Marhaen nganak ake gerakan nisir wong-wong PKI sing sida dadi korban moso yo iku Mbah Sunari di gebukki nganti setengah mati nganti mutah kotoran."*[44]

> [Karena orang Sikep dianggap PKI, akhirnya turut menjadi sasaran amuk massa. Namun waktu rapat Pemuda Marhaen, beruntung ada salah satu peserta rapat yang memberi informasi bahwa yang dilakoni orang Sikep bukan ajaran Komunis. Akhirnya selamat tidak menjadi amuk masa secara besar-besaran. Peserta rapat itu namanya Bapak Kospor, tokoh PNI Desa Larik Rejo Kecamatan Undaan. Kejadian yang ada di Desa Larik Rejo waktu itu memang sedang genting. Setelah orang Samin tidak jadi sasaran amuk masa, Pemuda Marhaen mengadakan gerakan dengan menyisir orang-orang yang diduga terlibat gerakan PKI. Dan

44. Ditulis dalam naskah buku Hanggo Puspo Aji dan diceritakan Budi Santoso pada 16 Mei 2016. Budi Santoso mendapat cerita ini dari Bayan Desa Larik Rejo Kecamaran Undaan Kabupaten Kudus Tukul Kastono. Tukul Kastono menjadi bayan sejak tahun 1975 hingga 2007.

yang menjadi korban amuk massa adalah Mbah Sunari, dia dipukuli hingga setengah mati dan muntah kotoran].

Bukan hanya Mbah Sanuri, warga Samin yang masih bertahan di Desa Larik Rejo saat itu nyaris diamuk masa. Mereka yang hampir menjadi bulan-bulanan masa ada Mbah Kasno Kasirun, Karno Sadi, Mbah Sukar Supat, Sakam, Romidi, Wasijan, Kasmadi Rebo, Wagiyo, Sidik, dan Sarmo.

Pemuda Marhaen kala itu sempat salah paham dengan warga Samin. Mereka mengadakan rapat dan merencanakan gerakan untuk menyingkirkan warga Samin karena dianggap bagian dari PKI. Beruntung gerakan itu gagal dilakukan. Salah satu peserta rapat Kospor dari Desa Larik Rejo, Undaan menjelaskan kepada forum bahwa warga Samin tidak terlibat dalam Partai Komunis.

Islamisasi Melalui Pencatatan Perkawinan

Setelah peristiwa G30S/PKI mereda, lahirlah pemerintahan Orde Baru. Pada masa rezim Soeharto, peraturan-peraturan dirasa sangat menekan bagi warga Samin. Warga samin merasa peraturan yang dibuat sengaja agar pengikut Samin lambat laun akan habis. Sejak awal hingga akhir pemerintahan Orde Baru, warga Samin selalu ada dalam bayang-bayang tekanan dari pemerintah melalui aparatur desa.

Pada akhir tahun 1985, warga Samin dari Dukuh Kaliyoso, Desa Karangrowo, Budi Santoso hendak menikahi warga Samin dari Desa Larik Rejo bernama Tik Anah.[45] Mereka akan menikah dengan menggunakan tata cara Samin. Namun pemerintah

45. Budi Santroso, hlm. 66.

Desa Larik Rejo tidak membolehkan. Dua hari setelah ada pelarangan itu, datanglah seorang perangkat desa ke rumah Karno Sadi sebagai kerabat calon pengantin. Kedatangan itu atas perintah Lurah, Joyo Widono. Perangkat desa itu datang untuk membujuk Karno Sadi supaya tidak mengijinkan anaknya dinikahi menggunakan tata cara Samin.

> *"Sak rampunge peristiwa G30S/PKI lahir pemerintahan Orde Baru yo iku zaman presiden Suharto. Peraturane ugo kejem kanggo wong Sikep. Karepe wong-wong Sikep kudu entek nganggo coro apa wae. Contone, rikolo tahun 1985 akhir ono wargo Sikep teko Deso Karang Rowo Dukuh Kaliyoso nduwe karep ngrukun karo wargo Deso Larik Rejo nganggo coro Sikep. Pemerintah Deso Larik Rejo ara oleh wektu 2 (rang dino) perangkat deso di utus karo petinggine yo iku bapak Joyo Widono di kangkan teko ning ngomahe wargane, sing arane bapak Karno Sadi keperluane njowei bapak Karno Sadi noto turune nganggo coro Sikep."*[46]

> [Setelah selesai peristiwa G30S/PKI —berakhir juga pemerintahan Orde Lama— lahir pemerintahan Orde Baru dengan Presiden Soeharto. Peraturan pada masa pemerintahan Orde Baru juga tak kalah kejam bagi warga Sikep. Keinginan pemerintah waktu itu orang-orang Sikep harus habis dengan cara apa saja. Contohnya, pada tahun 1985 akhir, ada warga Sikep dari Dukuh Kaliyoso Desa Karang Rowo punya keinginan memperistri warga Desa Larik Rejo dengan tata cara Sikep. Namun perangkat Desa Larik Rejo tidak membolehkan. Pemerintah desa hingga harus mengutus perangkatnya yakni Bapak Joyo Widono untuk datang kerumah Bapak Karno Sadi untuk melarang (supaya Karno Sadi) menikahkan anaknya dengan cara Sikep].

46. Wawancara dengan Budi Santoso 16 Mei 2016

Budi Santoso anak dari Sumar dan Tik Anak merupakan anak Wage yang merupakan menantu dari Mbah Karno Sadi. Saat itu, jalan antara Desa Karangrowo dan Larik Rejo masih berlumpur belum ada jalan aspal. Setelah sebulan menikah, Budi Santoso dan Tik Anah didatangi Bayan Sukarno dan Bayan Tukul. Kedua bayan itu mendapat perintah dari Lurah Larik Rejo, Joyo Widano.

"Begini *Lik* Karno, aku datang kesini ini karena mendapat perintah dari pak Lurah disuruh tanya, dengar-dengar Tik Anah itu sudah punya suami?" tanya Bayar Sukarno. Mbah Karno Sadi kemudian menjawab "Begini *lo* Sukarno, memang benar anakku perempuan sudah dinikahi laki-laki bernama Budi Santoso".[47]

Setelah itu Bayan Sukarno bertanya kembali "*lha kok* tidak laporan ke desa? Itu ada aturannya". Mendapat pertanyaan itu Mbah Karno akhirnya melemparkan pembicaraan kepada Budi Santoso. "Begini, karena Tik Anah itu sudah ada yang punya, tanya saja ke yang punya, Budi Santoso".[48]

Bayan Sukarno Tanya ke Budi Santoso "apa benar dik kamu mau menikahi Tik Anah?". Budi Santoso Menjawab "iya pak".[49]

Bayan Sukarno berbicara lagi, "begini dik, saya kesini ini diperintah pak Lurah untuk bicara ke kamu, bukannya tidak memperbolehkan kamu menikahi Tik Anah tetapi kalau mau menikahi Tik Anah ada syaratnya, harus mengikuti aturan desa sini, karena Tik Anah termasuk rakyat Desa Larik Rejo".[50]

---

47. Ibid, hlm. 68

48. Ibid.

49.Ibid.

50. Ibid.

Budi Santoso kemudian bertanya ke Bayan Sukarno "Syaratnya apa pak?" Bayan Sukarno menjawab "harus menikah"

"Mohon maaf sebelumnya pak, saya ulangi ucapannya bapak, bapak menyuruh saya menikah, saya ini sudah menikah karena menikah itu menurut tata cara yang saya percayai kalau menganut Sikep (Samin) itu menikah sebagai permulaan orang yang mau menikah itu harus meminta ijin kepada yang punya, karena Tik Anah itu yang memiliki pak Karno Sadi dan bu Suminah maka saya harus minta ijin ke kedua orang itu, yaitu pak Karno Sadi dan bu Suminah, ya itu pernikahan saya," tegas Budi Santoso.[51]

Bayan Sukarno bicara lagi "Yang saya harapkan tidak itu, pernikahan yang disaksikan naip dan katip". Budi Santoso lalu menjawab "saya sudah disaksikan naip kalih katip yaitu naipnya bapak katipnya ibu ya pak Karno Sadi dan bu Suminah dan begini pak, semua agama itu punya cara sendiri-sendiri *kok* saya harus bapak paksa untuk menggunakan tata cara yang bukan tata cara yang saya percayai. Apa itu benar?" tandas Budi Santoso.

Kemarahan dua bayan itu pun tidak terhindarkan. Bayan Sukarno marah-marah dan mengatakan Samin pembangkang, tidak mau mengikuti aturan pemerintah, Gerpol dan bilang tidak mempunyai Tuhan.

Mendengar kata-kata bayar Sukarno, Budi Santoso kemudian mencoba menjelaskan bahwa warga Samin tidak terlibat dalam gerakan politik. Dia juga menjelaskan bagaimana warga Samin dalam ber-Tuhan.

"Kalau setahu saya Gerpol itu gerakan politik, terus apa kaitannya Gerpol dengan yang saya lakukan? Saya tidak mengganggu orang lain, sebab semua orang itu saudara, kalau

51. Ibid.

soal tata cara perjodohan itu beda agama-keyakinan ya beda caranya. Terus *kok* bapak mengatakan kalau Samin tidak punya Tuhan? Yang bapak sebut Tuhan itu yang bagaimana?"

(Tuhan) dan ajaran saya mengajarkan tidak bileh mengganggu yang lain (jrengki, srei, panasten, kemucen)," jawab Budi Santoso.[52]

Perdebatan antara Budi Santoso dengan dua Bayan utusan lurah pun akhirnya berkesudahan tanpa ada kesimpulan. Dua perwakilan perangkat Desa Larik Rejo bersikukuh bahwa Budi Santoso dan Tik Anah harus menikah dengan tata cara Islam. Sebaliknya, Budi Santoso dan Tik Anah bersikeras bahwa mereka sudah menikah dengan tata cara adat Samin yang sakral nan suci.

Sejak itu, menurut Budi Santoso, banyak perkawinan adat Samin yang diintervensi oleh pemerintah. Bukan hanya perkawinan Budi Santoso dan Tik Anah di Desa Larik Rejo, namun paksaan supaya warga Samin menikah dengan tata cara Islam menyebar ke desa lain. Di Dusun Kaliyoso Desa Karang Rowo, pemerintah desa bekerjasama dengan kecamatan dan Kantor Urusan Agama (KUA) mengadakan program kawin masal dengan tata cara Islam.

Pada tahun 1986 orang-orang Samin Dukuh Kaliyoso diundang ke rumah *Kamituo* Joyo Sutrisno. Selain warga Samin, pada waktu itu yang diundang juga ada orang-orang Islam yang belum menikah secara resmi atau belum di catatkan di KUA. Di rumah *Kamituo* itu sudah lengkap ada unsur perangkat desa, kecamatan, dan dari KUA. Mereka diundang supaya bersedia mencatatkan perkawinannya dengan tata cara Islam. Kala itu,

52. ibid

warga Samin yang diundang ada sekitar 21 orang.[53]

Perdebatan sengit antara warga Samin dan perangkat pemerintah tidak terhindarkan. Kedua belah pihak jelas dan tegas bersikukuh dengan pendirian masing-masing. Perdebatan selesai setelah datang seorang Modin yang pernah bertugas di daerah Blora bernama Ramil Mono. Ramil Mono pernah bertugas di daerah Blora dimana di sana juga banyak warga Samin menikah.

"Pak Ramil Mono menyampaikan bahwa orang Sikep (Samin) tidak perlu diotak-atik. Sebab orang Sikep sudah ada yang memiliki. Pak Ramil Mono mengatakan bahwa dia sudah pernah bertugas di daerah Blora sehingga dia mengetahui tata cara menikah menurut orang Sikep," kata Budi Santoso.[54]

Pada akhirnya orang-orang Samin tidak jadi dikawinkan masal secara Muslim. Pada waktu itu hanya orang-orang Islam yang belum mempunyai akta nikah yang dilanjutkan pengurusannya oleh KUA.

Di balik kesuksesan menolak kawin masal dengan cara Islam, ada risiko cukup besar yang harus ditanggung warga Samin. Mereka harus rela menjadi warga negara tanpa administrasi kependudukan. Karena perkawinan mereka tidak bisa dicatatkan, akhirnya mereka tidak punya akta nikah. Padahal akta nikah merupakan syarat untuk membuat administrasi kependudukan lainnya. Seperti akta kelahiran, kartu keluarga, dan kartu tanda penduduk.

Selama puluhan tahun, akhirnya perkawinan mereka tidak dapat dicatatkan pemerintah dan dampaknya mereka tidak punya akta nikah. Mereka hanya melangsungkan perkawinan

53. Budi Santoso, hlm. 71.

54. Ibid.

dengan tata cara adat Samin. Perlu diketahui, dalam ajaran Samin, proses perkawinan seorang pengantin laki-laki hanya diharuskan mengucapkan "ijab qabul" yang berbunyi kurang lebih demikian:

"Janji sepisan kanggo selawase (janji sekali untuk selamanya). Sejak Nabi Adam, pekerjaan saya memang kawin [Kali ini] mengawini seorang perempuan bernama...... Saya berjanji setia kepadanya. Hidup bersama telah dan akan kami jalani berdua."[55]

Dalam ajaran Samin sahnya perkawinan, ketika orang tua sendiri yang menikahkan. Ajaran perkawinan itu termuat dalam tembang *Pangkur.*

"*Saha malih dadya garan,* (maka yang dijadikan pedoman), *anggegulang gelunganing pembudi,* (untuk melatih budi yang ditata), *palakrama nguwoh mangun,* (pernikahan yang berhasilkan bentuk), *memangun traping widya,* (membangun penerapan ilmu), *kasampar kasandhung dugi prayogântuk,* (terserempet, tersandung sampai kebajikan yang dicapai), *ambudya atmaja 'tama,* (bercita-cita menjadi anak yang mulia), *mugi-mugi dadi kanthi.*" (mudah-mudahan menjadi tuntunan)."[56]

Prinsip dalam perkawinan Samin adalah calon mempelai baik laki-laki maupun perempuan mempunyai orang tua yang bertanggungjawab menikahkan. Orang tua dari calon mempelai perempuan, Ibu berkewajiban merukunkan anak dan Bapak menyetujui perkawinan. Jika tidak ada Bapak, bisa diwakili oleh kakak dari Bapak (*Pak De*) atau adik dari Bapak (*Pak Lek*).[57]

---

55. Wawancara dengan Tik Anah, istri dari Budi Santoso, sesepuh Samin Kudus, 23 April 2012.

56. Ibid.

57. Moh Rosyid, hlm. 97.

Ada lima lima tahapan perkawinan dalam ajaran Samin.[58] *Pertama, Nyumu'* yaitu kedatangan keluarga (calon) penganten putra ke keluarga (calon) penganten putri untuk menanyakan keberadaan calon menantu, apakah sudah mempunyai calon suami atau masih gadis (*legan*). *Kedua, Ngendek* yaitu pernyataan calon besan dari keluarga penganten putri untuk menindaklanjuti prosesi *nyumu'*. Pelaksanaan *ngendek* diawali dengan pernyataan calon penganten putra kepada bapak-ibunya (di rumahnya sendiri) bahwa dirinya berkeinginan mempersunting seorang putri. Dalam prosesi *ngendek* calon penganten putra tidak ikut (menghadiri) di rumah calon penganten putri.

Ketiga, Nyuwito-ngawulo yaitu hari dilangsungkannya perkawinan niat penganten putra untuk meneruskan keturunan (*wiji sejati, titine anak Adam*). Dalam proses ini penganten putra hidup bersama keluarga pengantin putri dalam satu rumah *(ngawulo)* atau pengantin putri hidup bersama keluarga pengantin putra, berdasarkan kesepatakan keluarga kedua belah pihak. Dalam proses *nyuwito* pada dasarnya untuk mencari kecocokan calon pengantin dengan hidup bersama di tempat calon mertuanya. Waktu yang dibutuhkan dalam proses *nyuwito* tidak ditentukan.

Keempat, Paseksen merupakan forum ungkapan penganten putra di hadapan orang tua *(mertua)* yang dihadiri penganten putri, keluarga, dan tamu undangan baik dari warga Samin maupun non Samin. Acara tersebut setelah kedua calon penganten melangsungkan hubungan suami-istri (kumpul) dalam proses *nyuwito* tersebut. Proses *paseksen* ini merupakan proses "resepsi" pernikahan atau *"walimatul 'ursy"* dalam masyarakat non Samin (atau umat Islam). *Kelima, Tingkep* setelah pengantin hamil dalam usia kandungan tujuh bulan,

58. Ibid. hlm. 97-105

diadakan prosesi selamatan bayi dalam kandungan yang disebut *brokohan* (selamatan).

Islamisasi Melalui Pendidikan

Masa penjajahan, pasca-kemerdekaan, Orde Lama, Orde Baru, hingga tiba masa reformasi, nasib warga Samin tetap sama. Mereka masih berjibaku melawan diskriminasi berkepanjangan. Persoalan yang mereka hadapi masih seputar bagaimana mempertahankan supaya anak-anak generasi penerus tetap memegang teguh ajaran leluhur. Mereka masih terus berupaya supaya warga Samin kebal menghadapi tekanan dan tidak meninggalkan ajaran Samin.

Pada masa reformasi, tidak ada lagi intervensi langsung terhadap keyakinan warga Samin. Namun diskriminasi masih berlanjut melalui sistem birokrasi pemerintahan dan bahkan melalui sistem pendidikan agama di sekolah. Tahun 2009, tiga anak Samin yang bersekolah di Sekolah Menengah Pertama (SMP) dipaksa mengikuti pelajaran agama Islam.

Sejak akhir Orde Baru, sejatinya warga Samin Kudus mulai sadar akan bangku sekolah. Meski begitu, perlakuan diskriminatif berlangsung sama lamanya seiring dengan mereka mengenyam bangku sekolah.[59]

Budi Santoso bercerita, diskriminasi pendidikan yang mengarah pada Islamisasi terjadi pada tahun 2009 hingga tahun 2012. Pada 2009 Budi Santoso menyekolahkan dua anak putrinya

---

59. Mengenai awal kali sekolah pada tahun 80-an, dituturkan oleh sesepuh Samin warga Desa Larekrejo, Kecamatan Undaan, Budi Santoso, Kamis (23/02/11). Waktu itu ia menuturkan bahwa yang dialami selama menempuh pendidkan sangat pedih. Karena rintangan, berupa ejekan dan hinaan selalu datang setiap hari baik dari teman atau pun gurunya.

di SMP 2 Kecamatan Undaan. Sejak awal mendaftarkan anaknya, dia sudah menyampaikan kepada kepala sekolah beserta wakil kepala sekolah bahwa mereka warga Samin.

Merasa sebagai warga Samin, Budi Santoso terlebih dahulu bertanya kepada kepala sekolah tentang anak-anaknya; apakah bisa diterima bersekolah? Pihak sekolah kemudian menegaskan bahwa anak-anak Samin boleh bersekolah. Berdasar kebijakan itu Budi Santoso bermaksud menyekolahkan anaknya di sekolah formal. Waktu itu, Budi Santoso sudah meminta supaya dalam proses belajar mengajar supaya anaknya tidak dipaksa untuk mengikuti pendidikan agama.[60]

Setelah ada kebijakan dari sekolah, anak-anak Samin bersekolah hingga mengikuti proses belajar mengajar. Namun, setelah proses belajar berjalan, anak-anak Samin diwajibkan mengikuti praktik wudlu dan sholat. Bahkan, anak-anak Samin diwajibkan mengikuti praktik Baca Tulis al-Qur'an (BTQ). Anak-anak Samin langsung menolak mengikuti praktik pelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) itu. Hingga akhirnya mereka mogok belajar dengan tidak berangkat sekolah.

Sembari menangis, kedua anak itu pun bercerita kepada Budi Santoso apa yang dialami di sekolah. Karena tidak berangkat sekolah selama sekitar dua minggu, Budi Santoso diundang ke sekolah dan ditemui guru agama dan Guru BK (guru yang mengatasi masalah kesiswaan). Pada pertemuan itu, Budi Santoso menceritakan bahwa anaknya tidak berangkat sekolah karena diwajibkan praktik ajaran agama Islam. Padahal sejak awal dia sudah menjelaskan bahwa ketika proses belajar,

---

60. Awal mula ketika Budi menyekolahkan anaknya sudah terjadi kesepakatan antara pihak sekolah dan keluarga budi mengenai nanti ketika ada pelajaran agama selain selain Sedulur Sikep.

anaknya jangan dipaksa mengikuti pelajaran agama Islam.[61]

Dalam perbincangan tersebut guru agama itu menanyakan tentang agama apa yang dianutnya. Dan sekali lagi Budi harus menerangkan agama yang dianutnya. Setelah ada penjelasan kemudian guru tersebut memberikan tanggapan bahwa ajaran Samin bukanlah agama yang diakui oleh negara. Terjadilah kemudian perdebatan panjang nan alot. Hingga akhirnya ditutup tanpa kesimpulan.

Guru agama dan guru BK merasa kebingungan dan kemudian Budi Santoso disarankan supaya permasalahan ini dimusyawarahkan dengan kepala sekolah. Kemudian Budi Santoso pulang tanpa ada kejelasan. Selang beberapa hari, kepala sekolah datang ke kediaman Budi Santoso, dengan tujuan tidak lain akan melakukan *rempug bareng* terkait masalah pendidikan agama.

Setelah *berembug* antara Kepala Sekolah Djamin dengan Budi Santoso, anak-anak Samin diminta untuk kembali bersekolah. Hasil dari pertemuan itu, anak-anak Samin harus tetap bersekolah. Namun dengan perjanjian, dalam mata pelajaran agama, anak-anak Samin berlajar dirumah. Djamin sebagai kepala sekolah akirnya menyetujui perjanjian tersebut. Setiap akhir semesteran, Budi Santoso selalu diundang kepala sekolah untuk mengisi nilai raport dalam kolom agama.

Proses belajar menajar anak-anak Samin berjalan lancar. Selanjutnya pada awal tahun 2011 keponakan Budi Santoso (anak dari kaka Budi Santoso , Maskad) juga mendaftar di SMP 2 Undaan. Pada awalnya panitia menolak dengan dalih hal ini

61. Ketidakmauan Budi dan anaknya mempelajari agama selain agamnya bukan karena ia menggap jelek terhadap agama lai. Tapi karena ini murni masalah keyakinan. “Hal ini mohon maaf bukan berarti tidak senang dengan umat Islam, tapi ini karena menyangkut kepercayaan,” lanjut Budi.

sudah menjadi kesepakatan panitia pendaftaran bahwa sekolah ini tidak menerima anak dari warga Samin. Alasannya, karena orang Samin hanya membuat masalah. Maskad saat itu mendaftarkan anaknya yang bernama Heru Lukwantoro. Pada saat mendaftarkan, Maskad menginginkan bertemu dengan kepala sekolah terlebih dahulu, lalu Maskad bilang kepada tukang kebun sekolahan tersebut yang bernama Sudin (orang Wates) agar dirinya bisa bertemu dengan kepala sekolah, namun Maskad tidak bisa menemuinya waktu itu.

Sewaktu mendaftar Maskad menunggu kepala sekolah sejak pagi. Karena menunggu kepala sekolah tidak kunjung datang sementara pendaftaran sudah dimulai akhirnya Maskad langsung mendaftar. Dalam blangko tersebut diisi kolom agama, diisi "agama Adam, Samin, Sedulur Sikep". Panitia yang waktu itu juga ada guru agama memutuskan, supaya panitia yang lain juga mengembalikan formulir pendaptaran Heru karena warga Samin.[62] Maskad mencoba mempertanyakan mengapa formulir anaknya ditolak, kemudian guru tersebut mengatakan, dasarnya bahwa dalam sekolahan itu agama yang dianut Maskad tidak tercantum.

Maskad kemudian kemudian meminta surat penolakan. Tanpa adanya penjelasan lagi, guru tersebut menyatakan bahwa intinya sekolahan menolak orang Samin. Dengan judes, kata Maskad, guru tersebut menyuruh Maskad untuk mencari sekolahan lain. Karena waktu dan kosdisi sudah tidak memungkinkan, Maskad pulang kerumah. Keesokan harinya kemudian Maskad kembali ke sekolah untuk meminta surat penolakan tersebut.

62. Aksi penolakan dari ini memang diakui oleh budi akibat dari aksi protesnya terhadap kepala sekolah karena anaknya dipaksa untuk ikut prkatek agama Islam.

Namun sesampai di sekolah, pihak sekolahan tidak mau memberikan surat tersebut dengan dalih tidak menolak, hanya saja di dalam sekolahan tersebut memiliki peratuaran sendiri tidak menerima orang samin, karena sebelum-sebelumnya orang Samin "rewel" bikin masalah.[63]

Saat kebingungan, tukang kebun sekolah memberitahu keberadaan kepala sekolah, bahwa kepala sekolah, Djamin, sudah ada di kantornya. Akhirnya Maskad pun segera menuju kantor kepala sekolah untuk menemuinya. Sesampai di tempat yang dituju Maskad mengutarakan maksudnya kepada kepala sekolah. Lalu Maskad menyampaikan penolakan terhadap anaknya karena anak Samin dianggap mendatangkan masalah. Padahal dulu ia juga menyekolahkan anak saya yang perempuan di sini dan itu tidak ada masalah.

Kepala sekolah kemudian menjelaskan kepada guru agama tersebut bahwa anak Samin harus tetap sekolah. Akhirnya anak itu pun berhasil masuk sekolah.

Upaya Samin Kudus Pertahankan Ajaran Leluhur

Represi dan diskriminasi yang berkepanjangan melatih warga Samin untuk bertahan dari berbagai terpaan. Ibarat hewan "bunglon" mereka harus menyesuaikan di segala kondisi politik supaya ajaran Samin tetap lestari. Pertahanan itu mereka lakukan mulai dari melawan dengan sekeras-kerasnya, melawan dengan lunak, hingga yang terakhir mereka harus "tunduk" pada aturan perundang-undangan. Mereka harus rela memilih

63. Wawancara dengan Maskad, Kamis (23/02/12). Dalam penuturaya Maskad sangat menyesalkan tindakan dari oknum sekolah yang menolak sekolah terhadap anaknya. Hingga ia harus bolak-balik mengurusi agar anaknya bisa sekolah.

mendaftar sebagai “Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa” supaya perkawinan dapat dicatatan di pemerintah.

Padahal, pada mulanya mereka bersikeras enggan dikategorikan sebagai “Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa”. Mereka mau diakui negara sebagai “Agama Adam”. Agama leluhur mereka yang membedakan dengan kepercayaan-kepercayaan adat lokal lainnya. Namun, mereka sadar, untuk diakui sebagai “Agama Adam” akan sangat sulit. Ibarat menembus dinding kokoh nan tinggi. Mereka sadar dan realisitis, jika tidak segera mendaftar sebagai organisasi “Penghayat Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa” maka diskriminasi dan ancaman terhadap ajaran Samin akan terus berlangsung.

Kamis 25 April 2019 menjelang malam adalah waktu bersejarah bagi Penganut Samin (Sedulur Sikep) di Kabupaten Kudus. Malam itu, pertama kalinya komunitas adat Samin, dapat mencatatkan perkawinan di pemerintah. Artinya, itu perkawinan adat penganut adat Samin pertama yang sah secara negara dan memiliki akta nikah. Sebelumnya, jika ingin perkawinan mereka sah secara negara, warga Samin harus masuk ke salah satu dari enam ”agama negara”. Jika tidak, maka perkawinan mereka tak bisa dicatat pemerintah dan tidak memiliki akta nikah.

Sebagaimana kita tahu, bagi warga negara yang tak memiliki akta nikah maka akan bermasalah pada administrasi kependudukan lainnya. Termasuk status anak di akta kelahiran, status kepala keluarga pada kartu kelurga (KK) dan tentunya status di KTP. Sebelumnya, adminduk warga Samin jelas bermasalah. Status ”anak luar kawin” di akta kelahiran dan status ”ibu sebagai kepala keluarga” menjadi hambatan serius dalam mendapatkan akses hak-hak dasar sebagai warga negara.

Kondisi ini mereka alami puluhan tahun sejak masa penjajahan Belanda hingga masa reformasi sekarang ini. Meski

begitu, warga Samin tetap sabar berjuang. Bagi mereka, setia pada ajaran leluhur adalah pilihan paling tepat. Mereka menilai, melebur mengikuti salah satu ”agama negara” sama dengan menghianati ajaran leluhur yang sakral. Setidaknya, ada aturan formal bernegara yang memang selama ini menjadi belenggu warga Samin. Mulai dari syarat perkawinan, membuat akta kelahiran, dan mendaftar sekolah.

Bukan saja cerita soal ancaman fisik dan nyawa. Budi Santoso juga berkisah tentang ”kekerasan sikologis” yang hingga sekarang masih membekas dalam ingatannya. Dia dan istirnya Tik Anah dipaksa mencatatkan perkawinan dengan tata cara Islam. Pada kurun 1970-1980 an, pemerintah di desanya sedang gencar-gencarnya program tertib administrasi. Tak terkecuali pencatatan perkawinan. Masa-masa itu, kata Budi Santoso, semua warga Sikep diwajibkan untuk mencatatkan perkawinan.

Artinya, secara tidak langsung wong Samin harus memeluk salah satu ”agama negara”. Supaya perkawinan mereka dapat dicatatkan dan mendapat akta nikah. ”Mulai tahun-tahun ini banyak sekali warga Sikep yang pindah keyakinan, memeluk agama Islam demi pencatatan perkawinan. Pada 2009 dan awal tahun 2012, anak warga Samin mendaftar di salah satu SMP di Kecamatan Undaan. Heru Lukwantoro namanya. Nahas, panitia menolaknya. Anak itu keponakan Budi Santoso, anak dari Maskad yang merupakan kaka dari Budi Santoso.

Panitia beralasan, menolak warga Sikep karena kesepakatan internal panitia pendaftaran. Panitia merasa siswa Sedulur Sikep kerap membuat masalah di sekolah. Saat mendaftar, Maskad sebetulnya terlebih dahulu bisa bertemu dengan kepala sekolah. Karena menunggu kepala sekolah lama tak kujung datang, Maskad akhirnya langsung mendaftarkan anaknya. Oleh panitia diberi belangko pendaftaran. Pada belangko tersebut, terdapat kolom agama dan Maskad mengisinya dengan “Kepercayaan,

Samin, atau Sedulur Sikep”. Kemudian panitia yang waktu itu juga terdiri dari guru agama, berkata di depan Maskad, supaya belangko dikembalikan alias ditolak.

”Orangnya perempuan, namanya, saya lupa. Dia, guru agama itu, nyuruh kepada panitia penerimaan siswa baru lainnya, agar formulir dikembalikan lagi ke saya,” cerita Maskad yang waktu pertemuan itu menemani Budi Santoso. Panitia merasa, sebelumnya sudah ada siswa Sikep atau Samin yang membuat ribet di sekolah. Meskipun sempat ditolak, Heru Lukwantoro akhirnya bisa masuk sekolah dengan keputusan kepala sekolah.

Itulah problem pendidikan siswa Sedulur Sikep. Mulai dari pendaftaran hingga proses belajar masih menghadapi rintangan. Hingga puncaknya pada saat ujian nasional. Mereka mau tidak mau harus memilih salah satu pelajaran agama. Demi lulus, mereka akhirnya memilih agama Kristen untuk pelajaran yang diujiankan untuk mengisi kolom pelajaran agama di ijazah.

Sekitar tahun 2015, ada kejadian memilukan. Saat itu, keluarga Budi Santoso butuh modal tambahan untuk menggarap sawah. Karena tidak ada jalan lain, akhirnya mereka bermaksud untuk meminjam uang ke bank. Namun, dari dua bank yang mereka ajukan, keduanya juga menolak memberikan pinjaman. ”Alasannya, karena kepala keluarganya perempuan. Mungkin mereka menggap kami keluarga yang tidak punya bapak. Karena memang di kartu keluarga, yang tertera kepala keluarga adalah saya (Tik Anah). Bukan bapaknya (Pak San tertulis di kolom lainnya),” tutur Tik Anah.

Kejadian ini sungguh memukul hati warga Samin.

Melebur ke salah satu agama negara atau mendaftar sebagai organisasi kepercayaan di Kesbangpol dan Kemendikbud.

Setelah itu, warga Samin banyak bertemu dinas-dinas pemerintahan. Bertemu Disdukcapil, Kesbangpol Kabupaten Kudus dan Provinsi Jateng, bahkan hingga bertemu Gubernur Jateng Ganjar Pranowo.

Singkat cerita, terbitlah SK terdaptar sebagai Organisasi Kepercayaan dari Kementerian Dalam Negeri dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Disusul juga dengan terbitnya SK bahwa Budi Santoso adalah sesepuh atau tokoh agama yang berhak menikahkan warga Samin. Dengan bahasa lain, Budi Santoso saat ini sebagai "Modin"nya wong Samin. Sehingga perkawinan mereka dapat di catatkan dan sah secara negara dan ritual tetap secara adat leluhur Sedulur Sikep.

Karena itu, pencatatan pertama perkawinan Sedulur Sikep Kudus bukan semata karena adanya putusan MK No. 97/PUU-XIV/2016 tentang kolom agama di KTP dan KK. Tapi juga buah perjuangan panjang dan kegigihan wong Samin Kudus. Perjuangan panjang berliku tajam hingga akhirnya mereka memutuskan untuk mendaftar sebagai organisasi kepercayaan. Hemat penulis, ini salah satu strategi supaya warga Samin tetap bertahan dari ancaman diskriminasi berkepanjanan. Mereka harus mendaftar di pemerintah dengan tujuan supaya tetap dapat mempertahankan ajaran leluhur.

Ibarat angin segar tiba saat panas melanda. Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Permendikbud) No. 27/2016 tentang Layanan Pendidikan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, terbit disaat semua anak-anak penganut Kepercayaan kebingungan di sekolah. Semangat mereka untuk sekolah mulai tumbuh namun kurikulum pelajaran agama masih simpang siur.

Pascapermendikbud itu terbit, sekolah-sekolah negeri di semua jenjang mulai merancang kurikulum mata pelajaran

Kepercayaan. Pihak-pihak yang bertanggungjawab mulai membuat kebijakan yang lebih teknis untuk operasional penyediaan mata pelajaran kepercayaan di setiap satuan pendidikan. Bukan hanya untuk siswa Sedulur Sikep, namun untuk semua siswa penganut Kepercaayaan. Dan bukan hanya di Kabupaten Kudus namun di semua daerah mulai merancang kurikulum pendidikan.

Adanya Permendikbud ini bukan muncul tiba-tiba. Namun adanya peraturan yang mengakomodir pendidikan kepercayaan ini tidak lepas dari kegigihan semua kelompok Kepercayaan dalam mempertahankan ajaran leluhur. Mereka berjuang tanpa lelah. Meskipun harus menghadapi birokrasi yang sulit dan berbelit namun tetap mereka lalui. Demi sebuah identitas ajaran leluhur yang mereka hormati dan junjung tinggi.

Tahap demi tahap, diskriminasi ke diskriminasi lainnya mereka lalui. Tanpa putus asa dan mengeluh semua persoalan mereka hadapi dengan lapang dada. Di PKI-kan, dipaksa menikah dengan cara Islam, tidak mempunyai akta nikah, dalam kartu keluarga suami ditulis "keluarga lainnya", dalam akta kelahiran anak ditulis "anak luar kawin", dan di sekolah anak- anak dipaksa belajar agama Islam, telah mereka lalui. Hingga satu persatu persoalan itu terpecahkan.

Begitu pun dengan peraturan perundang-undangan yang mulai lebih "peduli" dengan nasib kelompok kepercayaan. Mulai dari putusan MK No. 97/PUU-XIV/2016 tentang kolom agama di KTP dan KK, Permendikbud No. 27/2016 tentang Layanan Pendidikan Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, dan adanya perundangan yang mengatur sistem pencatatan perkawinan bagi penganut Kepercayaan. Hingga pada akhirnya, kelompok Samin Kudus pun terdaptar sebagai organisasi kepercayaan. Setidaknya, itulah upaya terkini dari

kelompok Samin Kudus untuk tetap dapat mempertahankan ajaran leluhurnya.

Kesimpulan dan Saran

Islamisasi terhadap penganut Samin Kudus terjadi sejak masa penjajahan hingga masa reformasi. Namun, Islamisasi paling hebat terjadi sekitar tahun 1965. Melalui isu PKI, penganut Samin Kudus kelimpungan hingga akhirnya banyak yang memilih jalan pintas dengan memeluk agama Islam. Pada masa-masa itulah pengikut ajaran Samin Surosentiko eksodus besar-besaran utamanya memeluk agama Islam. Mereka yang tidak kuat dengan tekanan pemerintah dan stigma dari sosial-masyarakat lebih memilih menyelamatkan diri dan keluarganya.

Setelah peristiwa G30S/PKI mereda, lahirlah pemerintahan Orde Baru. Pada masa rezim Soeharto, peraturan-peraturan dirasa sangat menekan bagi warga Samin. Warga samin merasa peraturan yang dibuat sengaja agar pengikut Samin lambat laun akan habis. Sejak awal hingga akhir pemerintahan Orde Baru, warga Samin selalu ada dalam bayang-bayang tekanan dari pemerintah melalui aparat desa.

Masa penjajahan, pasca-kemerdekaan, orde lama, orde baru, hingga tiba masa reformasi, nasib warga Samin tetap sama. Mereka masih berjibaku melawan diskriminasi berkepanjangan. Pada masa reformasi, tidak ada lagi intervensi langsung terhadap keyakinan warga Samin. Namun diskriminasi masih berlanjut melalui sistem birokrasi pemerintahan dan bahkan melalui sistem pendidikan agama di sekolah. Tahun 2009 dan 2012 anak Samin yang bersekolah di Sekolah Menengah Pertama (SMP) dipaksa mengikuti pelajaran agama Islam.

Represi dan diskriminasi yang berkepanjangan melatih warga Samin untuk bertahan dari berbagai terpaan. Ibarat hewan "bunglon" mereka harus menyesuaikan di segala kondisi politik supaya ajaran Samin tetap lestari. Pertahanan itu mereka lakukan mulai dari melawan dengan sekeras-kerasnya, melawan dengan lunak, hingga yang terakhir mereka harus "tunduk" pada aturan perundang-undangan. Mereka harus rela memilih mendaftar sebagai "Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa" supaya perkawinan dapat dicatatan di pemerintah.

Berdasarkan kajian, data dan analisis yang disampaikan dalam tulisan ini, maka saya menyarankan pada pemerintah untuk berhenti memandang warga Samin dengan cara pandang agama. Jika memandang warga Samin menggunakan cara pandang agama, pasti akan salah. Supaya hak pendidikan, perkawinan, dan hak dasar lainnya terpenuhi mari memandang dengan objektif dari sisi adat lokal. Kemudian bagi para praktisi atau pendamping, diharapkan mereka lebih memahami kompleksitasi persoalan yang dihadapi warga Samin Kudus. Bicara tentang perjuangan warga Samin tidak sesempit hanya sebatas perjuangan melawan eksploitasi alam, namun bagaimana mereka berjibaku, jatuh bangun mempertahankan ajaran leluhurnya.

DAFTAR PUSTAKA

Benda, H. dan L. Castles, *The Samin Movement,* diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl pada 16 April 2020.

Bernard, Arief, Sidharta (2006). *Refleksi Tentang Fundasi dan Sifat Keilmuan Ilmu Hukum Sebagai Landasan Pengembangan Ilmu Hukum Nasional di Indonesia.* Disertasi Pada Universitas Padjajaran Bandung

Davidson, Scott. (2008). (alih bahasa Hadyana Pudjaatmaka) *Hak Asasi Manusia*. Jakarta, Pustaka Utama Grafiti

Donelly, Jack (2003), *Universal Human Rights In Theory And Practice* (Second Edition).

Hadikusuma, Hilman (1993). *Antropologi Agama; Pendekatan Budaya Terhadap Aliran Kepercayaan, Agama Hindu, Budha, Kong Hu Cu, di Indonesia.* Bandung, Citra Aditya Bakti

Harbangan, Seno, Siagian (1987). *Agama Agama di Indonesia,* Semarang, Penerbit Satya Wacana.

Hendriyo, Alb. Widi Ismanto, Enam Buku Masyarakat Samin Perkaya https://regional.kompas.com/read/2012/09/08/15491826/Enam.Buku.Masyarakat.Samin.Perkaya.Kudus. Diakses pada 15April 2020.

Huijbers, Theo (1995). *Filsafat Hukum*. Yogyakarta, Kanisius

Indriasari, Lusiana (2013). "Rantai" itu Masih Membelenggu Keturunan Mereka" *Kompas*

Johan, Bahder, Nasution (2014). *Negara Hukum dan Hak Asasi*

Manusia. Bandung, Mandar Maju

Kartapradja, Kamil (1985). *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*. Jakarta, Yayasan Massagung

Mertodipuro, Sumantri (1996). *Aliran Kebatinan di Indonesia,* Jurnal Mayapada V, No. 13

Muhadjir, Noeng (2002). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta, Rake Sarasin

Muhamad, Kiki, Hakiki. (2011). *Politik Identitas Agama Lokal (Studi Kasus Aliran Kebatinan)* (IAIN Raden Intan Lampung: Analisis, Volume XI, Nomor 1

Mungin, Burhan (ed) (2001). *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta, Raja Grafindo Persada

Narbuko, Cholid dan Achmadi, Abu. (2004). *Metode Penelitian*, Jakarta, Bumi Aksara

Projodikoro, Wiryono (1971). *Asas-Asas Hukum Tata Negara di Indonesia.* Jakarta, Dian Rakyat

Rasyidi, H.M. (1967), *Islam dan Kebatinan.* Jakarta, Yayasan Islam Studi Club Indonesia

Rosyid, Moh. (2008). *Samin Kudus: Bersahaja di Tengah Asketisme Lokal*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Rosyid, Moh. (2014). *Mendudukkan Persoalan antara Pertahanan Ajaran Agama dengan Hak Pendidikan Anak,* dalam jurnal Sawwa, Volume 9

Santoso, Budi. (2016). *Hanggo Puspo Aji; Ajaran lan Sejarah Pergerakan Ki Samin Surosentiko.* Semarang, Elsa Pers

Shodiq, Muhammad dan Muttaqien, Imam. (2003). *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tata Langkah dan Teknik-teknik Teoritisasi*

Data, Terj. Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques, Yogyakarta, Pusataka Pelajar

Subagya, Rachmat (), *Kepercayaan; Kebatinan, Kerohanian, Kejawen dan Agama*

Subagya, Rachmat. (1981), *Agama Asli Indonesia,* Jakarta, Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka

Wahyono, Eko (tt), *Masyarakat Samin dalam Birokrasi; Studi Kualitatif tentang Perubahan Sosial pada Masyarakat Samin di Dusun Jepang, Kecamatan Margomulyo, Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur*

Wawancara dengan sesepuh ajaran Samin di desa Dukuh Kaliyoso, Desa Karang Rowo, Maskad, 22 April 2012

Wawancara dengan sesepuh Samin Desa Larik Rejo, Kecamatan Undaan, Budi Santoso, Kamis 23 Februari 2011 dan 2016

Wawancara dengan Tik Anah, istri sesepuh Samin Kudus Budi Santoso, 23 april 2012

Wignjosoebroto, Soetandyo. (tt), *Modul Pelatihan untuk Menjadi Pelati Hak Atas Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan,* diterbitikan kejasama antara Yayasan Tifa, YLBHI, ICLRS, dan The Delo Coalition

Zamhuri (2012). *Perkawinan Samin Kudus Dalam Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam*, Penelitian, Universitas Muria Kudus

Islamisasi dan Eksistensi Agama serta Budaya Sunda

Oleh: Engkus Ruswana

Pendahuluan

Tulisan ini berisikan tentang bagaimana agama-agama leluhur Nusantara di Tanah Jawa / Sunda menyikapi kedatangan agama-agama dunia, khususnya Islam, yang gencar masuk ke kawasan Nusantara, serta bagaimana politisasi agama yang dilakukan oleh penguasa dan dampaknya terhadap eksistensi agama dan budaya Sunda. Penulis mengungkapkan permasalahan ini dimaksudkan agar para pembaca memahami, bagaimana sebetulnya permasalahan yang dihadapi para penganut agama / kepercayaan leluhur mengadapi dominasi agama dunia, khususnya terkait proses Islamisasi dan Arabisasi hingga menjadi marginal dan terpinggirkan, serta dampak berikutnya berupa pergeseran budaya leluhur yang lambat laut menjadi budaya Arab. Pendekatan yang penulis lakukan adalah melalui kajian studi literatur, kemudian dilakukan analisis dan dikombinasikan dengan pengamatan dan pengalaman yang penulis alami sendiri sebagai penganut ajaran agama/kepercayaan leluhur Sunda.

Agama dan Budaya Asli Leluhur Bangsa Indonesia

Sejak zaman prasejarah, jauh sebelum agama-agama dunia: Hindu, Buddha, Islam, Kristen, dan agama-agama lainnya masuk ke wilayah Nusantara, leluhur bangsa Indonesia (termasuk leluhur Sunda) telah mengenal sistem kepercayaan/agama dan menjalankan perilaku kehidupannya berdasarkan nilai-nilai luhur dan spiritual Ketuhanan Yang Maha Esa.

Adanya situs-situs sejarah purbakala yang terkait dengan praktek ritus dan simbol-simbol yang merupakan manifestasi pemahaman keagamaan, keberadaannya terbukti lebih tua dari periode masuknya agama-agama dunia ke bumi pertiwi Nusantara, jelas membuktikan bahwa leluhur bangsa Indonesia mengenal, memahami dan menjalankan agama bukan karena masuknya agama dari luar Nusantara. Contohnya: situs purbakala Cipari di Kabupaten Kuningan, Jawa Barat dari hasil penelitian menunjukkan usia 1.000-500 tahun SM., dan Situs Gunung Padang di Kabupaten Cianjur, Jawa Barat, pada lapisan paling muda usianya antara 5.000-3.000 SM, sedangkan lapisan paling tua (lapisan dalamnya) diperkirakan berusia sekitar 20.000 SM. Begitu pun di luar Jawa, diantaranya di Kabupaten Poso, Sulawesi Tengah terdapat Cagar Budaya Situs Megalitik Lore-Lindu yang menunjukkan usia kebudayaan di kisaran 2.000 tahun SM.

Prasasti-prasasti dan naskah-naskah kuno yang telah ditemukan juga memperkuat bukti, bahwa sejak dahulu kala, leluhur bangsa Indonesia telah beragama dan memiliki kebudayaan yang maju, termasuk telah memiliki sistem penanggalan/kalender (*pranatan mangsa*).

Hubungan antara alam dengan penghuninya tidak bisa dipisahkan, dimana karakter manusia dan pola budaya masyarakatnya akan sangat tergantung dengan kondisi

alamnya. Alam yang keras dan gersang melahirkan manusia penghuninya yang berkarakter keras dan memiliki daya juang tinggi, serta memiliki budaya berperang untuk bisa bertahan dalam persaingan memperebutkan sumberdaya yang terbatas, sebaliknya alam yang subur-makmur dan indah permai melahirkan karakter manusia penghuninya yang ramah tamah, dekat dengan alam, santun, toleran, harmoni, tidak suka konflik, suka mengalah, namun daya juang relatif rendah akibat dimanjakan oleh alam.

Disamping itu posisi geografis di daerah tropis dengan morfologinya yang beragam mulai dari lautan, pantai, dataran, perbukitan sampai pegunungan dan dilalui garis khatulistiwa yang hanya mengenal dua musim (kemarau dan penghujan) yang teratur, sehingga sepanjang tahun tidak ada halangan untuk beraktifitas, ditambah lagi dengan lengkapnya benda-benda langit, sehingga mendorong manusia penghuninya untuk mengkaji dan memahami alam lingkungan yang melahirkan nilai-nilai kearifan terkait hubungan manusia dengan alam semesta, hubungan manusia dengan sesama hidup, dan hubungan manusia dengan Yang Maha Kuasa, serta melahirkan budaya perhitungan-perhitungan terkait dengan sistem navigasi dan sistem astronomi atau sistem penanggalan (kalaider/kalender).

Dengan demikian, maka sesungguhnya leluhur bangsa Indonesia sebelum kedatangan agama Hindu dan Buddha bukanlah bangsa yang primitif, melainkan bangsa yang sudah memiliki nilai-nilai kebudayaan maju pada zamannya. Hal ini sesuai dengan hasil penelitian Brandes yang menyebutkan bahwa penduduk Asia Tenggara, termasuk di Indonesia, telah mempunyai 10 kepandaian menjelang datangnya agama Hindu-Buddha, yaitu :[1]

1. M. Arie Wibowo, 2020, hlm.19

1. Menguasai teknik irigasi
2. Memahami astronomi
3. Menguasai teknik navigasi dan pelayaran
4. Telah mengenal tata masyarakat yang teratur
5. Melaksanakan perdagangan sistem barter
6. Dapat membuat figur boneka
7. Mengembangkan seni hias ornamen
8. Mempunyai instrumen musik
9. Mengenal pengecoran logam
10. Menggunakan tradisi lisan dalam menyampaikan pengetahuan

Indonesia dikaruniai Tuhan dengan alam yang subur-makmur, indah-permai, dan sangat beragam kekayaannya. Alamnya sangat kaya menyediakan kebutuhan manusia penghuninya untuk hidup *"survive"* tanpa perlu bersusah payah, sehingga banyak waktu luang untuk mempelajari hidup dan kehidupan serta mengkaji diri maupun alam lingkungannya, yang melahirkan ilmu pengetahuan dan penghayatan yang terkait dengan keagamaan dan spiritualisme.

Hasil pengkajian dan pemahaman terhadap makna hidup dan kehidupan melalui perenungan diri yang terus dikembangkan dan dihayati dari generasi ke generasi, selanjutnya dituangkan dalam bentuk tuntunan hidup, simbol-simbol, serta upacara-upacara adat dan ritual, seperti:

- Upacara ruwatan (ruwat bumi, larungan laut, mata air, kampung, bersih desa, tolak bala, dan sebagainya)
- Tempat ritual (keramat, kabuyutan, mandala)
- Tata ruang (hutan larangan, hutan tutupan, hutan titipan, hutan garapan, perkampungan, kebun, sawah, ladang),
- Upacara/ritus terkait siklus kehidupan (kelahiran,

perkawinan, kematian)
- Upacara/ritus terkait alam (purnomosidi/bulan purnama, malam kliwon, tahun baru/Sura, seren tahun).
- Tabu dan pikukuh.

Upacara-upacara adat ritual tersebut merupakan bagian dari ritus keagamaan yang berakar pada sistem keyakinan, dan terus dipertahankan hingga kini walau berbagai agama mendominasi sistem kepercayaan di Nusantara. Hal ini sejalan dengan pendapat Coedes yang menyatakan, bahwa sebelum masuknya pengaruh Hindu-Buddha, masyarakat di Indonesia telah memiliki pencapaian-pencapaian berikut:[2]

1. Di bidang kebudayaan materi, mereka telah mampu:
   - mengolah sawah, bahkan dalam bentuk terrasering dengan teknik irigasi yang cukup maju.
   - mengembangkan peternakan kerbau dan sapi
   - menggunakan peralatan logam
   - menguasai navigasi secara baik.

2. Di bidang sosial, mereka:
   - menghargai peran wanita dan memperhitungkan keturunan berdasarkan garis ibu,
   - mengembangkan organisasi sistem pertanian dengan pengaturan irigasinya

3. Di bidang religi, mereka:
   - memuliakan tempat-tempat tinggi sebagai lokasi suci dan keramat
   - melakukan pemujaan kepada arwah leluhur

2. Ibid, hlm. 19 s/d 21

- mengenal penguburan kedua dalam gentong, tempayan, atau sarkopagus.

4. Mempercayai mitologi dengan sistem *binary* (merepresentasikan dua hal yang memiliki nilai kontras), seperti lelaki-perempuan, gunung-laut, gelap-terang, atas-bawah, mahluk bersayap-mahluk dalam air, dan sebagainya.

Masyarakat umum percaya dan mengakui kebenarannya bahwa leluhur bangsa Indonesia sudah sejak ribuan tahun lalu memiliki dan melaksanakan kepercayaan/agama, karena adanya bukti-bukti ilmiah yang tidak terbantahkan lagi, namun selalu saja distigmakan di masa praHindu-Buddha mereka hanya semata-mata sebagai penyembah/pemuja arwah leluhur (*animisme*) dan menyembah kekuatan gaib yang terdapat dalam benda-benda/tempat/pohon (*dinamisme*), seolah-olah belum mengenal dan memahami terhadap Dzat Yang Maha Kuasa atau yang dikenal dengan sebutan "Tuhan".

Pengetahuan dan pemahaman kita, bahwa leluhur bangsa kita sebagai penganut kepercayaan animisme dan dinamisme bersumber dari sejarah-sejarah dan antropologi yang ditulis oleh para sejarawan, antropolog dan ilmuwan barat termasuk Coedes, kemudian menjadi acuan dunia termasuk menjadi pegangan ilmuwan dan ahli sejarah bangsa Indonesia sendiri, yang terlihat sungkan atau tidak tertarik untuk mengkajinya kembali, seolah-olah tidak melihat kejanggalan-kejanggalan yang terjadi dikaitkan dengan perkembangan pengetahuan.

Stigma dan pendapat sebagai penganut kepercayaan animisme-dinamisme, menurut para sejarawan, ilmuwan, dan antropolog barat kemungkinan besar dilatarbelakangi:

a. Penelitian terhadap suatu sistem religi tidak bisa dipungkiri akan dipengaruhi oleh latar belakang pemahaman dan pengertian atas sistem keyakinan yang dianut oleh peneliti tersebut, dan para sejarawan/ antropolog dan ilmuwan barat yang meneliti sistem religi Nusantara adalah penganut Kristiani yang pada zaman itu berpandangan, bahwa *"diluar kekristenan adalah dunia kegelapan"* atau *"diluar gereja tidak ada keselamatan"*.

b. Latar belakang sosial-budaya dan sistem keyakinan yang sangat jauh berbeda antara barat dan timur, sehingga mereka tidak mampu memahami dan menangkap simbol-simbol dan kias yang dimanifestasikan dalam prosesi upacara adat dan ritus-ritus keagamaan warisan leluhur bangsa.

c. Pengetahuan dan teori kebudayaan yang menjadi dasar asumsi mereka, bahwa sistem religi leluhur bangsa kita masih pada tahapan agama elementer atau primer agama dan naturisme yang baru pada tahap mempercayai adanya roh leluhur dan roh-roh pada benda-benda, pohon, batu, dan tempat-tempat tertentu.

d. Kepentingan politik kekuasaan kolonial untuk merendahkan bangsa jajahannya dengan menstigmakan sebagai bangsa yang berperadaban rendah dan belum beragama dengan benar. Kemajuan-kemajuan yang dicapai di masa lalu dinyatakan sebagai hasil serapan budaya bangsa pendatang, dimana dicitrakan bahwa leluhur Nusantara baru mengenal peradaban dan agama setelah masuknya agama Hindu dan Buddha. Dengan demikian, maka dapat dijadikan sebagai alasan pembenaran, bahwa keberadaan pemerintahan kolonial di Indonesia seakan-akan dalam rangka meningkatkan peradaban bangsa Indonesia.

Di dalam agama-agama asli Nusantara atau disebut sebagai kepercayaan/agama lokal atau sering juga disebut sebagai agama leluhur (Rachmat Subagya menyebutnya "agama asli"), sesungguhnya sudah terkandung keyakinan adanya Dzat Yang Maha Kuasa sebagai Pencipta Alam Semesta yang serba Maha, terbukti dengan adanya tradisi penyebutan nama Tuhan yang memang berbeda-beda dari setiap agama asli Nusantara[3], misalnya: di Sunda *(Gusti, Pangeran, Hyang, Batara Tunggal, Sanghyang Tunggal, Nu Ngersakeun,* dan lain-lain*)*; Jawa *(Gusti, Kang Maha Agung, Hong, Hyang Murbeng Dumadi, Hyang Purwawisesa, Suksma Kawekas,* dan sebagainya*)*; Arat Sabulungan/Mentawai *(Ulau Manua)*; Fanomba Adu/Kepulauan Nias *(Lowalangi)*; Kaharingan/Kalimantan *(Nining Bahatara, Ranying Hatala, Sanghiyang, Batara, Pohatara, Mahatala, Alatala, Maharaja Kulung Rahun, Datu Kumahing Langit, Ile Tungka Kahiangan, Raja Tontong Matanandan, Tuhan Nguasa,* dan lain-lain*)*; Bali *(Sang Hyang Tunggal, Sang Hyang Widhi Wasa, Ida Sanghyang Widhi Wasa)*; Batak *(Oppu Mulajadi Nabolon, Mahatala, Debata)*; Tollotang *(Dewata Sewae)*; Lombok/Sasak *(Neinek Kaji Sikuase/*Tuhan Yang Maha Kuasa*)*; Sumba/Marapu *(Mawolu Tau/*Yang Mencipta Manusia*, Mai Bakul Wua Mata/*Maha Melihat*, Ma Balar Kahilu/*Maha Mendengar*, Ama Amagholo/*Bapak Pencipta*, Amarawi/*Penyelenggara*, Kaghutti Gan Mata Kazawa Tinbu Ulle/*Yang Tak Berawal dan Tak Berakhir, *Na Mapadikangu Tau/*Pencipta Manusia*)*; Sawu/ Kab. Sabu Raijua (*Yi Tau Wulu Tau/*Tuhan Yang Maha Esa); Flores Barat/ Manggarai *(Mori Karaeng/*Yang Terhormat*, Mori Agu Ngara/* Pencipta Segala*, Jari Agu Dedek/*Pembuat, Pembentuk *)*; Flores Tengah/Ngada *(Mori Meze)*; Flores Tengah/Ende *(Dua Unggae)*; Flores Tengah Timur *(Ratu Bita Bantara Karaeng Raja Reta, Ama Lero Wulang Beta, Beta, Amapu De'ot)*; Timor *(Uis Ph, Uis Neno, Uis Afu/*Tuhan atau Raja Langit dan Bumi*)*; Seram *(Mulua Satene,*

3. Rachmat Subagya, 1979, hal 60-62

Tuhan Raja); Maluku Tenggara *(Ratu, Arwalu, Doedilan, Fendeu)*; Masade/Sangihe *(Mawu Ruata)*; Talaud/Adat Musi *(Mawu Ruata, Reroh, Henggonu)*, Sulawesi/Toraja *(Puang Matua, To Kaubanan)*; Minahasa *(Ratu Langi, Londong di Langi, La'lang Langi, Kalangi, Empung Wailan Wangko, Opo Kasuruang Wangko)*; dan banyak sebutan lainnya sesuai suku-suku di Nusantara.

Hal spesifik yang dapat ditemukan di dalam agama-agama asli Nusantara pada umumnya adalah selain mengagungkan Tuhan, juga sangat menghormati kedudukan leluhur, karena di dalam konsep ajaran kepercayaan mereka, diyakini bahwa hidup (urip) itu pada dasarnya kekal dan suci, dan urip itu sendiri berasal dari Tuhan yang akan kembali kepada Tuhan. Oleh karenanya dipercayai bahwa urip (ruh/arwah) suci leluhur dalam proses perjalanannya menuju kembali manunggal dengan Tuhan (*masih di alam antara*), masih bisa berhubungan dengan turunannya dan bisa menjadi perantara menyampaikan permohonan doa dari anak turunannya kepada Tuhan Yang Maha Esa, sehingga penganut agama Nusantara dalam memanjatkan doanya selain ditujukan kepada Tuhan juga memohon bantuan leluhurnya.

Kehidupan Agama dan Kebudayaan Zaman Hindu-Buddha di Nusantara

Sikap nenek moyang bangsa Indonesia sebagai penganut agama asli Nusantara terhadap kedatangan dan penyebaran agama Hindu dan Buddha di wilayahnya, serta mekanisme dalam menghadapi konflik dan perbedaan sistem keyakinan sangat dipengaruhi oleh karakter bangsa di zaman tersebut.

Telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, bahwa kondisi lingkungan alam Nusantara telah membentuk karakter dasar

bangsa kita sejak zaman nenek-moyang sebagai bangsa yang ramah, santun, toleran, *"well-come"*, harmoni dan berusaha menghindari konflik jika terjadi perbedaan.

Begitu pun dalam kaitan sistem keyakinan atau agama, ketika Hindu dan Buddha masuk ke Nusantara diterima dengan baik dan tidak dihalangi perkembangannya oleh masyarakat maupun penguasa Nusantara ketika itu (leluhur bangsa Indonesia). Kehidupan beragama dan kebudayaan di zaman Hindu-Buddha di Nusantara mengalami perkembangan yang baik dan harmoni, hubungan antar kehidupan beragama demikian harmoni dan terjadi akulturasi dan idiosinkretik agama. Dalam bidang kebudayaan terjadi akulturasi yang melengkapi dan dapat meningkatkan budaya peradaban masyarakat zaman itu, karena Hindu-Buddha datang ke Nusantara bukan masuk ke wilayah kosong atau masyarakat penghuninya belum berbudaya, melainkan masuk ke wilayah yang penghuninya telah memiliki peradaban yang sudah maju di zamannya, sehingga budaya dan peradaban Hindu-Buddha dijadikan lapisan untuk melengkapi budaya dan peradaban yang sudah ada, bukan menghilangkan atau menggantikannya, seperti pendapat Coedes[4] yang menyatakan : *"kepandaian-kepandaian di bidang kebudayaan materi, di bidang sosial, di bidang religi, dan kepercayaan terhadap mitologi menjadi ciri khas masyarakat Nusantara dan membentuk lapisan dasar (sub stratum) yang kuat, ketika agama Hindu-Buddha masuk ke Nusantara lalu menjadi lapisan atasnya (supra stratum). Selama periode Hindu-Buddha, lapisan dasar ini sama sekali tidak pernah lenyap dan justru memberi warna pada kebudayaan Hindu-Buddha yang berkembang di tempat-tempat lain di Asia Tenggara maupun di India sendiri"* .

4. M. Arief Wibowo, 2020, hlm. 21

Perkembangan kebudayaan Nusantara setelah masuknya Hindu-Buddha ke tanah Jawa (termasuk tanah Pasundan) mengalami perkembangan yang pesat di berbagai bidang, baik yang berkaitan dengan tata kemasyarakatan; tata pemerintahan; tata bahasa dan kesusastraan; tata busana; tata agama; tata ruang/bangunan, permukiman dan arsitektur; tata niaga; tata hukum; tata militer; serta seni musik dan pertunjukan. Masa perkembangan Hindu-Buddha ini dalam sejarah dikenal sebagai Zaman Peradaban Jawa Kuno.

Di dalam tata kemasyarakatan pada era Hindu-Buddha, penduduk Jawa mengalami perkembangan dan sudah memiliki spesialisasi profesi yang merupakan kelanjutan dari sebelumnya, yang menurut prasasti Cane (1034 M) disebutkan nama 104 jenis profesi yang oleh Arief Wibowo[5] dikelompokkan menjadi 7 bidang, yaitu:

a. Bidang Agraria
b. Bidang Kerajinan
c. Bidang Kesenian dan Hiburan
d. Bidang Kesehatan
e. Bidang Perdagangan
f. Bidang Pemerintahan dn Pertahanan
g. Bidang Agama

Pada zaman ini, kedudukan pemuka agama di dalam masyarakat Jawa Kuno berada di bawah kedudukan raja dan pejabat pemerintahan, dan raja dipandang sebagai pelindung semua golongan, termasuk pemuka agama.

Terkait bidang agama, kehidupan keagamaan dalam masyarakat maupun dalam lingkungan istana/kenegaraan

5. Ibid, hal 34-35

terjalin harmonis. Tidak ada catatan peperangan berdasarkan perbedaan agama, justru sebaliknya terjadi perkawinan pasangan yang berbeda agama, sebagaimana terjadi di lingkungan elit/pejabat negara atau raja, dan kemungkinan demikian pula halnya di lingkungan masyarakat, sebagaimana tercatat dalam naskah Wangsakerta[6], Pangeran Mandiminyak (Ratu Kerajaan Galuh) yang sesungguhnya beragama Jatisunda/ Purbajati melangsungkan perkawinan dengan Dewi Parwati putri Ratu Shima dari Kerajaan Kalingga (Hindu), dan cicit Mandiminyak, yaitu Rakai Panangkaran (Raja Bhumi Mataram) berlatarbelakang agama Jatisunda-Hindu mengawini Putri dari Sri Indrawarman (Raja Sriwijaya) yang beragama Buddha, dan di masa berikutnya cicit Rakai Panangkaran, yang bernama Pramowardhani (putri Samarotungga) yang beragama Buddha kawin dengan Rakai Pikatan (cucu Rakai Panunggalan) yang beragama Hindu.

Perpaduan harmonis antar agama juga nampak dalam bentuk arsitektur bangunan keagamaan, misalnya Candi Borobudur, merupakan perpaduan antara konsepsi agama Jatisunda/Purbajati (Sunda Wiwitan) dengan konsepsi agama Buddha, dimana struktur dasar arsitekturnya mengambil konsep dasar bangunan ritual Sunda, yaitu *"Punden Berundak"*, *"Tangtu Tilu"* dan *"Sadulur Papat Kalima Pancer"*, reliefnya menggambarkan peradaban ketika itu, dan simbol tokoh spiritualnya personifikasi dari Sang Buddha Sidharta Gautama serta bangunan stupa (Buddha). Juga pada candi-candi lainnya merupakan perpaduan spiritual keagamaan Hindu-Buddha dan agama Nusantara yang harmonis.

Dengan demikian, dapat disimpulkan kehidupan keagamaan zaman Hindu Buddha sangat harmonis, masuknya Hindu

6. Atja & Ekadjati, 1987, hlm. 54

dan Buddha terbukti dapat meningkatkan dan melengkapi kemajuan kebudayaan nenek moyang bangsa indonesia, namun terkait dengan hal religi/sistem keyakinan (teologis), maka upaya meng-Hindu-kan maupun mem-Buddha-kan agama asli nenek moyang bangsa Indonesia (khususnya di Pulau Jawa) boleh dikata mengalami kegagalan, justru yang terjadi adalah proses lokalisasi (Jawanisasi/Sundanisasi) Hindu dan lokalisasi (Jawanisasi) Buddha, sebagaimana disebutkan Coedes, bahwa agama Hindu-Buddha tidak mampu menggeser sistem religi agama asli yang dianut nenek moyang bangsa Indonesia, melainkan hanya mengisi permukaan/lapisan atasnya saja (*supra stratum*) atau untuk melengkapi sesuatu yang belum terdifinisikan, sedangkan isinya/lapisan dasarnya (*sub stratum*) tetap bertahan dengan agama asli.

Hal senada diungkapkan oleh Rachmat Subagya[7], yang menyatakan, bahwa *dari peninggalan zaman Hindu-Indonesia entah berupa candi, entah arca atau tulisan, dapat disimpulkan bahwa agama Hindu Murni tidak pernah menjadi milik bangsa Indonesia. Raja-raja maupun rakyat tetap melangsungkan penghayatan paham asli, yang disana-sini dihias secara lahir dengan lapisan Hindu. Hinduisme tenggelam dalam lautan pemikiran asli, dimanfaatkan untuk lebih menegaskan pandangan hidup Indonesia dimana itu masih samar-samar. Buddhisme mengalami nasib yang lebih jelek daripada Hinduisme di Indonesia. Paham moksya dan maya yang mengingkari kenyataan dunia bertentangan mutlak dengan tanggapan positif terhadap dunia yang berlaku di Indonesia. Istilah Buddhis masuk ke dalam kosa kata bahasa-bahasa Nusantara, tetapi makna asli diolah untuk menggambarkan angan-angan dan paham tradisional Indonesia. Bukti kegagalannya yang terbesar adalah bahwa Sang Budha didewakan dan disamakan dengan Civa, lalu disembah sebagai Civabudha, dewa tertinggi di kerajaan Singosari dan Majapahit, pun di Bali. Budhisme di Sriwijaya*

7. Rachmat Subagya, 1979, hal.22-23

relatif lebih murni, akan tetapi dengan adat dharmayatnanya diratakan dengan agama asli juga.

Jejak-jejak Hindu dan Buddha di tanah Sunda sangatlah minim, bahkan pengaruh Buddha sama sekali tidak kelihatan. Hal ini, kemungkinan karena ketika Buddha masuk ke Nusantara/Jawa, pusat peradaban sudah bergeser dari Jawa Barat ke wilayah Jawa Tengah dengan berkembangnya kerajaan Mataram Kuno (Bhumi Mataram) yang didirikan pada tahun 695 M oleh Ratu Galuh Pangeran Mandiminyak (meneruskan kerajaan Kalingga), yang kemudian di tahun 929 M oleh turunannya yang kawin dengan Mpu Sindok, pusat peradaban digeser ke Jawa Timur yang berlanjut ke Majapahit.

Keberhasilan menjaga harmoni dengan Jawanisasi Hindu dan Jawanisasi Buddha, sangat fenomenal di zaman Majapahit, sehingga negara/kerajaan mengumandangkan dan menerapkan prinsip dasar bernegara dengan sesanti *"Bhinneka Tunggal Ika-Tan Hana Darma Mangrwa"*.

Proses Islamisasi dan Pergulatan Kehidupan Keagamaan hingga Menjelang Kemerdekaan

Perjumpaan budaya/agama Hindu-Buddha dengan budaya/agama asli Nusantara tidak menyebabkan konflik terbuka, karena Hindu dan Buddha masuk ke Nusantara secara pelan-pelan, dan hubungan bangsa Nusantara dengan bangsa India sudah terjadi sejak zaman prasejarah. Ketika terjadi perbedaan, maka secara alamiah diharmonisasikan melalui mekanisme akulturasi dan idiosinkratik, dengan muatan agama asli Nusantara tetap bertahan secara substansial, karena Hindu-Buddha hanya mengisi bagian luarnya saja.

Berbeda halnya dengan Islam, proses Islamisasi yang pada awalnya datang dengan damai pada abad ke-13 dan tanpa adanya tekanan/pemaksaan, sehingga diterima dengan baik oleh penganut agama asli yang sebagian telah berakulturasi dengan Hindu-Buddha, namun perkembangannya kemudian menjadi tidak harmonis lagi yang menurut Ricklefs[8] : *"berdasarkan manuskrip-manuskrip dari abad ke-16 menunjukkan bahwa Islam mengakomodasikan dirinya sendiri dengan lingkungan budaya Jawa sekaligus tidak demikian. Di satu sisi bukti dari adanya satu budaya hibrid dimana menjadi orang Jawa dan Musim sekaligus tidak dipandang sebagai hal yang problematis; suatu budaya dimana istilah-istilah lokal yang lebih tua, misalnya Tuhan, sembahyang, surga, dan jiwa dipakai, bukan istilah-istilah dari bahasa Arab. Di sisi yang lain adalah bukti orang diharapkan memilih antara menjadi Muslim (memeluk agama Islam) atau menjadi Jawa (memeluk agama Jawa). Kenyataan ini menunjukkan kepada kita bahwa Islamisasi merupakan proses yang diwarnai perbedaan dan kepelikan sejak periode awal ini".*

Pergulatan kaum penganut agama asli di Jawa maupun di tatar Sunda untuk mempertahankan keyakinannya sangat berat, bahkan berbahaya pada masa kejayaan kesultanan Demak di Jawa serta Kesultanan Cirebon dan Kesultanan Banten di Pasundan, karena proses Islamisasi tidak jarang disertai dengan penghancuran dan penyerangan terhadap eksistensi dan simbol-simbol agama asli, sehingga mekanisme pertahanan diri atas keyakinan dalam menghadapi gesekan perbedaan dan tekanan/serangan otodeksi militansi agama (Islamisasi), antara lain dilakukan dengan cara:

- *Religiositas sinkretik* dan akulturasi merupakan strategi bertahan menghadapi tekanan agar terjadi harmoni, yaitu tetap bertahan di tempat asalnya dengan

8. Ricklefs, M.C.,2013, hlm.30

melakukan akulturasi dan idiosinkratik antara Islam dengan agama aslinya.

- *Convertion back and ford* (pindah agama bolak-balik), yaitu berpindah agar sesuai kebutuhan untuk bertahan menghindari tekanan, namun secara sembunyi-sembunyi tetap mempertahankan sistem keyakinan aslinya, dan bilamana situasi memungkinkan akan mengekspresikan kembali keyakinan aslinya.
- *Evacuation,* atau mengungsi mengasingkan diri ke tempat terpencil yang sulit dijangkau untuk menghindari pemaksaan maupun penyerangan dalam rangka mempertahankan sistem keyakinannya. Tempat-tempat pengungsian tersebut sekarang dikenal sebagai kampung-kampung adat, seperti: Tengger (pengungsi dari Majapahit), Kampung Naga, Kampung Susuru, Kampung Kuta, Kampung Dukuh (pengungsi Galuh), Baduy/Kanekes, kampung Cibedug, kampung Citorek, Ciptagelar (pengungsi Pajajaran).

Proses marginalisasi dan pelenyapan agama asli di Pasundan yang dianggap kafir sejalan dengan penghancuran kerajaan Pajajaran dan kerajaan-kerajaan kecil di bawahnya, terjadi pada abad 16, dengan catatan penyerangan-penyerangan pasukan Kesultanan Demak, Cirebon dan Banten ke kerajaan Sunda-Pajajaran, seperti yang diuraikan di dalam Naskah "*Carita Parahyangan Sakeng Bhumi Jawa Kulwan*"[9].

- Tahun 1448 Saka (1526/7 Masehi), pasukan bersenjata Cirebon dan Demak dipimpin Panglima Besar Fadhillah Khan dibantu beberapa panglima Demak dan Cirebon menyerang Kadhipaten Banten yang merupakan bagian

9. Atja dkk, 1989, hlm. 34-37

wilayah kerajaan Pajajaran. Adhipati Aryya Surajaya (kakak ipar Susuhunan Jati) kalah dan menyelamatkan diri ke hutan untuk mengungsi ke Pakwan Pajajaran. Selanjutnya kadhipaten diduduki dan dikuasai Demak-Cirebon, yang kemudian mengangkat Sabakingkin (Pengeran Hasanuddin) sebagai Bupati Banten.

- Tahun 1449 Saka (1527/8 M), Cirebon dan Demak menyerang Kadhipaten Sundakalapa, Adhipati Aryya Surakreta beserta prameswari dan pengiringnya gugur dan Sundakalapa dikuasai kesatuan bersenjata Muslim, dan selanjutnya Fadhillah Khan diangkat menjadi Bupati Sundakalapa oleh Susuhunan Jati (Sunan Gunungjati).
- Tahun1450 Saka (1528/9 M), pasukan bersenjata muslim dari Sundakalapa, yaitu kesatuan bersenjata Demak, Cirebon dibantu kesatuan bersenjata dari Kuningan dan ratu-ratu wilayah yang telah menganut Agama Islam menyerang kerajaan Galuh, sehingga Prabu Galuh Jayaningrat dan Adhipati Rajagaluh (Aryya Kiban) menderita kekalahan, dan sejak itu wilayah Galuh Utara menjadi wilayah kekuasaan Kerajaan Pakungwati/ Cirebon.
- Tahun 1452 Saka (1530/1 M), Kerajaan Talaga diserang dan ditaklukkan kesatuan bersenjata Cirebon, Demak dan Kuningan, bahkan hingga tahun 1453 Saka, beberapa wilayah di Jawa Barat direbut oleh kesatuan bersenjata Muslim.
- Pada Tahun 1453 Saka, hari bulan 14 paro caang, mangsa Asadha, (29 Juni 1531 M) terjadi perundingan perdamaian antara raja Pakwan Pajajaran (Surawisesa) dengan penguasa Cirebon (Susuhunan Jati) yang menghasilkan persetujuan perjanjian untuk tidak saling menyerang

atas dasar prinsip silih asih, berbimbingan tangan, karena "kita sedarah, janganlah putus", sehingga dengan perjanjian tersebut menyudahi permusuhan.

Rupanya perjanjian ini tidak bertahan lama, karena 12 tahun kemudian, setelah Surawisesa meninggal di tahun 1455 S/1533 M, ternyata Banten kembali menyerang Pajajaran dan terus berusaha memusnahkannya, dimana tercatat penyerangan sebagai berikut:

- 1465 S (1543/4 M), pasukan Banten dibawah pimpinan Hasanuddin bersama putranya Pangeran Yusup menyerang ibukota Pajajaran, akibatnya Ratu Dewatabuwana, Adhipati Wiratala dan Adhipati Dharmmabhuwana tewas.
- Tanggal 7 Mei 1579 M, ibukota Pakuan Pajajaran musnah dihancurkan pasukan Banten dan Cirebon. Dalam Pustaka Nusantara III/1 dan Kretabhumi 1/2 disebutkan: *"Pajajaran sirnaing ekadasa suklapaksa Weshakamasa sewulimangatus punjul siki ikang Sakakala* (Pajajaran lenyap pada tanggal 11 bagian terang, bulan Wesaka tahun 1501 Saka)[10], maka berakhirlah zaman Pajajaran (1482–1579 Masehi).

Penyerangan pasukan Banten bersama Cirebon dan Demak ke kerajaan Pajajaran, dilakukan dalam 3 gelombang besar[11]:

(1) Masa pemerintahan Ratu Dewatabuwana (1535-1543 M),

Dikisahkan: *"Datangna bencana musuh ganal tambuh sangkane pangrang di buruan ageung pejah Tohaan Ratu Sarendet jeung Tohaan Ratu Sangiang"* (datangnya serangan

10. Saleh Danasasmita, 2014, hlm. 92

11. Tb.Rachmatullah Amin, 1993, hlm. 29-30.

musuh tidak diketahui asal-usulnya, perang di alun-alun gugur Tohaan Ratu Sarendet dan Tohaan Ratu Sangiang)

(2) Masa pemerintahan Nilakendra (1551-1567 M)

Dikisahkan: *"Alah pangprang mangka tan nitih ring kadatuan"* (kalah perang, karena itu tidak tinggal di keraton).

(3) Masa pemerintahan Ragamulya (1567-1579 M)

Dikisahkan *"tembey datangna prabeda bwana alit sumurup ing ganal, metu saghara ti Selam"* (mulailah datang perubahan, budi tenggelam datang napsu, muncul bahaya dari Islam).

Pada awal abad ke-17, dimana kesultanan Demak sudah memudar dan kekuasaan beralih ke Kesultanan Mataram, terjadi perubahan ketika Sultan Agung (dikenal sebagai raja terbesar di Jawa paska-Majapahit) yang berkuasa pada periode tahun 1613-1646 Masehi menetapkan kebijakan untuk mempertemukan dan mendamaikan keraton (spiritual Jawa) dan tradisi islami. Dalam hal ini Sultan Agung tidak lantas memutus hubungan mistisnya dengan penguasa rohani tertinggi yang diyakini oleh masyarakat asli Jawa Tengah (yang tentu saja tidak bersifat Islamik), Ratu Kidul (Ratu Pantai Selatan), tetapi dia juga mengambil berbagai langkah tegas untuk menjadikan kerajaannya lebih Islamik[12].

Rekonsiliasi antara identitas Islamik dan tradisi kerajaan Jawa yang digagas Sultan Agung tidak dilanjutkan dengan antusiasme oleh para penerusnya selama beberapa periode, dan baru pada abad ke-18 di masa kekuasaan Pakubuwana II (1726-1749 M), timbul kembali gagasan rekonsiliasi kedua antara

12. Ricklefs, 2012, hlm. 32

keraton Mataram dengan kesadaran Islamik. Ada berbagai upaya yang dibuat pihak keraton untuk menjadikan masyarakat lebih saleh secara Islami, namun berbagai doktrin pra-Islam, karya sastra dan praktik lain tetap dipertahankan di dalam Istana, tetapi kesemuanya itu kini dipahami sebagai yang sepenuhnya Islami. Proyek Islamisasi ini sekaligus juga idiosinkratis dalam hal-hal lain[13].

Pergulatan dalam penjumpaan Islam dengan agama Jawa ditandai dengan kekacauan politis selama bertahun-tahun, dimana rekonsiliasi antara identitas, keyakinan, serta adat Jawa dan Islam menghasilkan ciri-ciri spiritual yang oleh Ricklefs disebut dengan istilah *"Sintesis Mistis"*, yang di dalam batas-batas sufisme yang luas, sintesa ini didasarkan pada tiga pilar utama[14]:

(1) Suatu kesadaran identitas Islami yang kuat;

(2) Pelaksanaan lima rukun ritual di dalam Islam; dan

(3) Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradisksi dengan dua pilar pertama, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa, seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu, dan mahluk adikodrati lainnya yang lebih rendah.

Proses Islamisasi di masa Kesultanan Mataram terus berjalan, hingga abad ke-19 kehidupan masyarakat Jawa tidak hanya mengalami perubahan-perubahan politis dan sosial, melainkan juga perubahan religius.

Perubahan sosial di kalangan masyarakat Jawa, khususnya yang terkait dengan kemunculan kelas menengah baru, mendorong penyebaran gerakan reformasi Islamik. Kemampuan

---

13. Ibid, hlm.34

14. Ibid, hlm. 36

finansial yang meningkat dari kelompok ini memungkinkan lebih banyak dari antara mereka yang pergi haji. Kaum kelas menengah Jawa di berbagai kota kecil dan besar sering kali juga memiliki hubungan bisnis dengan komunitas-komunitas Arab setempat, yang pada gilirannya menjadi kanal lain untuk menyebarluaskan gagasan mengenai pemurnian ajaran Islam[15].

Gerakan-gerakan reformasi tersebut tidak selalu disambut dengan hangat dan kalangan sintetis mistik yang masih memiliki pengikut dalam jumlah besar. Ada banyak karya sastra dari abad ke-19 yang mencerminkan sitesis ini dan tidak sedikit dari antara mereka yang mengkritik gagasan-gagasan reformis tersebut, bahkan GPAA Mangkunegara IV sebagai penguasa ketika itu dalam serat WEDATAMA membela agama asli melawan ancaman mereka yang mau menggeserkan tradisi dengan pernyataannya *"kang kadyeku, kalebu wong ngaku-aku; akale alangka, elok Jawane den mohi, paksa ngangkah-langkah mek kawruh ing Mekah"* (orang sombong sebegitu berpikir yang bukan-bukan; secara menyolok menolak agama Jawa; melawan adat kebiasaan, mereka angkat kaki untuk mencari ilmu di Mekah)[16].

Di tahun 1850-an hingga 1860-an tumbuh subur gerakan-gerakan reformis Islam Jawa yang sangat ketara dalam penolakan mereka terhadap gagasan-gagasan yang bersifat Jawa. Mereka berupaya membersihkan Islam lokal dari pada apa yang dipandang bid'ah, diantaranya menolak wayang serta berbagai bentuk hiburan khas Jawa dan menganggap semuanya tidak Islamis, namun sufisme masih diterima tetapi dengan menekankan praktik-praktik sufi yang dibersihkan dari berbagai gagasan yang menyimpang serta invasi lokal[17].

---

15. ibid, hlm. 46

16. Rachmat Subagya, 1979, hlm. 26

17. Ricklefs, 2012, hlm. 48

Gerakan reformasi Islam dari kalangan santri (terutama kalangan Islam Modernis) yang makin kuat makin menekan dan membatasi ruang gerak penganut agama asli Jawa/Sunda yang disebut kaum abangan maupun kelompok sintesis mistik (priyayi dan abangan), sehingga terjadi konfrontasi antara kaum santri dengan agama asli (abangan dan priyayi) yang menurut Rachmat Subagya[18] mulai terjadi sejak adanya kontak antara kaum santri dengan pusat Islam di Mekkah, setelah terusan Suez dibuka pada tahun 1869, sehingga timbullah usaha untuk membersihkan tubuh Islam dari takhayul, adat kejawen, adat kehinduan dan pra-Islam.

Sensus penduduk di masa pemerintahan kolonial yang dilakukan pada tahun 1930, dari jumlah penduduk Indonesia sebanyak 60,7 juta orang, terdapat 29,5 juta muslim (48,7%) dan 28,6 juta animis/agama asli (47,2%), sedangkan sisanya sebanyak 2,6 juta (4,1%) adalah penganut Kristen-Katholik dan Hindu-Buddha. Data tersebut memperlihatkan proporsi yang relatif seimbang antara penduduk muslim dengan penduduk beragama asli.

Di Jawa Barat sejalan dengan zaman kejayaan Kesultanan Mataram, proses Islamisasi juga terjadi tidak jauh berbeda dengan di Jawa Tengah dan Jawa Timur dengan Kesultanan Cirebon dan Banten sebagai penguasanya, ditambah kerajaan Sumedanglarang yang dianggap sebagai penerus Pajajaran. Perkembangan Islam semakin meningkat dan penganut agama asli/kepercayaan leluhur Sunda semakin terpinggirkan ke tempat-tempat terpencil di wilayah selatan, dan sebagian bertahan dengan cara tersembunyi melalui akulurasi dan sinkretis mistik dalam bentuk kebatinan dan kegiatan adat ritual.

---

18. Rachmat Subagya, 1979, hlm 190

Di masa pemeritahan kolonial Hindia-Belanda, krisis agama asli memuncak, karena menjadi korban penjajahan dan diskriminasi. Orang-orangnya dimasukkan ke katagori *kafir* (*Heidenen*) sebagai *"a residual factor"* (barang tersisa), karena pemerintah kolonial tidak berkontak dengan rakyat jelata yang mayoritas beragama asli, tetapi hanya dengan penguasa-penguasa feodal yang kurang lebih kehinduan atau keislaman, peraturan-peraturan kolonial berpedoman pada agama minoritas lapisan atas[19].

Pada masa maraknya pergerakan kebangsaan dan tumbuhnya semangat nasionalisme dan kemerdekaan, timbul pula gerakan untuk menggali kembali sistem agama/kepercayaan pribumi di berbagai wilayah Nusantara, yang berawal dari adanya kebutuhan perlindungan diri melalui ilmu kanuragan dalam rangka berperang melawan tentara penjajah yang mempunyai kekuatan senjata yang tidak berimbang dengan para pejuang. Di kawasan Pasundan terdapat 2 orang tokoh pergerakan kebangsaan yang juga menggali kembali sistem keyakinan/agama Sunda, yaitu Pangeran Sadewa Alibasa Kusumawijaya Ningrat yang lebih dikenal dengan nama Pangeran Madrais atau Kyai Madrais di Kuningan, serta Mei Kartawinata di Bandung.

Sistem keyakinan/agama asli Nusantara yang digali dan dikembangkan kembali kemudian diwadahi dalam paguyuban-paguyuban atau organisasi yang kemudian secara nasional dikenal sebagai organisasi/paguyuban aliran kepercayaan atau aliran kebatinan/kerohanian/kejiwaan, dan kemudian sejak tahun 1970 disebut sebagai Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Di masa pendudukan Jepang, semua kalangan terlibat dalam kegiatan yang dimobilisasi oleh Jepang. Proses Islamisasi

19. Ibid, hlm. 189

seolah terhenti, namun terjadi penguatan konsolidasi dimana semua kelompok khususnya kaum muda dikerahkan dan dididik teknik kemiliteran, sehingga bermunculan kesatuan-kesatuan bersenjata, seperti *PETA* (yang para perwiranya terdiri dari para pejabat, guru, kiai dan tentara Indonesia yang dulunya bergabung dengan pasukan kolonial Belanda), *Barisan Pelopor* (Jawa Hokokai pimpinan Soekarno-Hatta, KH Hasyim Asy'ari, dan KH Mas Mansur), *Hizbullah* (Masyumi). Salah satu unsur penting dalam Hizbullah adalah pasukan paramiliter NU, yang kelak disebut Banser (Barisan Ansor Serbaguna)[20], sedangkan kaum priyayi dan abangan umumnya terlibat di PETA dan Barisan Pelopor, serta lembaga keamanan lainnya, seperti BPKO (Badan Pembantoe Keamanan Oemoem), semacam Hansip di zaman Orde Baru.

Politisasi kalangan ulama adalah aspek terpenting dari kebijakan Islam yang diambil Jepang pada tahun 1943. Jepang berusaha menyatukan Islam Modernis dan Islam Tradisional di bawah kepemimpinan tokoh-tokoh yang moderat semenjak tahun 1942. Kebijakan ini menguntungkan kedua belah pihak, di satu sisi memudahkan Jepang dalam memobilisasi kekuatan militer menghadapi tentara Sekutu, dan di pihak lain para kiai, ulama dan santri memperoleh pengalaman dalam berpolitik dan memberikan kemampuan berperang.

Kedudukan Agama (Islam) dalam Negara

Dampak Islamisasi juga tidak terlepas dari kebijakan negara dalam menempatkan kedudukan agama dalam sistem kenegaraan.

20. Ricklefs, 2012, hlm. 131

Sejarah perjuangan kemerdekaan Indonesia, mencatat bahwa Negara Kesatuan Repulik Indonesia ini terbentuk berkat perjuangan panjang dari seluruh komponen bangsa Indonesia, baik yang berlatarbelakang golongan ras dan suku, maupun berdasarkan golongan keagamaan, sehingga tidak bisa diklaim NKRI terbentuk berkat jasa golongan tertentu saja.

Hubungan antara kepentingan agama dan negara di Indonesia telah mengalami proses perdebatan yang alot sejak awal pembentukannya, dimana golongan yang mengusung paham keagamaan (Islam) dengan golongan yang mengusung paham kebangsaan/nasionalisme saling berebut kepentingan untuk meletakkan dasar dan arah pembentukan negara Republik Indonesia. Hal ini tercermin dalam alotnya penentuan dasar negara dan tarik menarik penggunaan syareat Islam berdasarkan konsep Piagam Jakarta dalam penyusunan konstitusi dan perumusan Pembukaan UUD 1945. Konsensus dicapai dengan menghilangkan 7 kata dari Piagam Jakarta untuk dimasukkan di dalam Alinea ke-4 Pembukaan UUD 1945, namun tentu dengan kompensasi tertentu, yaitu negara diminta untuk memasukkan agama sebagai salah satu urusan yang dikelola oleh negara, yang kemudian diwujudkan dengan dibentuknya Kementerian Agama.

Dimasukannya agama menjadi urusan negara, banyak mengundang kontroversial, karena berdampak lebih menguntungkan penganut agama Islam, dan kalau kurang bijak dalam pengelolaan masalah keagamaan di negara, dapat meneyebabkan ketidakadilan dan marginalisasi terhadap golongan penganut agama atau sistem keyakinan minoritas, yang pasti bertentangan dengan konstitusi.

Ekslusifisme dan superioritas Islam di dalam kehidupan bernegara, tidak terlepas dari proses Islamisme sejak zaman kesultanan Demak, dan perlakuan-perlakuan istimewa zaman

pemeritahan Hindia Belanda dan pemerintah pendudukan Jepang.

Di masa kejayaan kesultanan Demak, Cirebon dan Banten dimana Islam menjadi “agama negara”, masyarakat penganut agama asli leluhur Sunda sebagaimana juga penganut agama leluhur lainnya di tanah Jawa mengalami peminggiran dan tekanan berat melalui proses Islamisasi yang masif, sehingga hanya mampu bertahan dengan cara melakukan akulturasi dan idiosinkratis, atau mengungsi ke tempat-tempat terpencil untuk bertahan.

Kalangan Islam secara politis diuntungkan, ketika diberlakukannya Peraturan Pemerintah Hindia-Belanda No. 198 Tahun 1895 yang mewajibkan agar semua perkawinan dari orang bukan Kristen dan bukan Hindu/Buddha dilakukan menurut hukum Islam, demi alasan penyederhanaan administrasi perkawinan, sehingga massa rakyat masuk dalam statistik di bawah rubrik Islam. Hal inilah yang kemudian memunculkan istilah Islam KTP dan Muslim/Islam Surat Kawin, karena walaupun tercatat sebagai muslim, namun dalam hatinya mereka tetap abangan, karena nilai-nilai Islam belum meresapi pikiran dan perbuatan mereka, melainkan unsur agama asli yang tetap mengatur hidup sehari-hari. Kebijakan tersebut menyebabkan ketidakbebasan bagi penganut agama asli (termasuk Sunda) untuk mengekspresikan keyakinannya. Karena secara formal tercatat sebagai muslim, maka otomatis menjadi sasaran dakwah (Islamisasi) yang pada akhirnya banyak penganut agama asli yang beralih keyakinan (hijrah) menjadi muslim yang sesungguhnya.

Di masa pendudukan Jepang, kalangan Islam yang memang mempunyai kekuatan *grass-root* sangat diuntungkan dengan kebijakan politik Jepang yang memberikan perhatian istimewa dengan pemberian penghormatan khusus kepada pemimpin

agama Islam yang memegang posisi sosial, religius, dan di beberapa tempat juga memegang posisi politik penting kepada para ulama/kiai.

Para kiai mendapatkan pelatihan dan kursus-kursus indoktrinasi politik, sejarah dan perpolitikan Jepang, termasuk justifikasi untuk perang melawan kolonial barat, persamaan kepentingan Indonesia dan Jepang digambarkan sejalan, serta cara-cara membantu pemerintahan pendudukan seperti bagaimana meningkatkan hasil pertanian sebagai sumber logitik dan latihan fisik. Kursus-kursus pelatihan dan indoktrinasi yang diperoleh para kiai meninggalkan pelajaran mengenai Perang Asia Timur Raya dan menggantikannya dengan indoktrinasi tentang pentingnya mempertahankan ibu pertiwi Indonesia. Dengan pengalaman itu, maka para kiai sebagaimana halnya kaum modernis perkotaan, jadi sudah terbiasa menjalankan peran kepemimpinan politik, yang dalam hal tertentu juga meningkatkan kapasitas kepemimpinan sosial para tokoh ini, sehingga ketika dalam proses politik menjelang kemerdekaan peran tokoh-tokoh Islam (santri) cukup signifikan mengimbangi peran tokoh–tokoh nasional yang berasal dari kaum priyayi, baik di lapangan (medan perang) melalui barisan/kesatuan bersenjatanya (Hizbullah) maupun di meja diplomasi politik. Tak heran pertarungan kepentingan dalam merumuskan dasar negara, penyusunan konstitusi dan penentuan kepemimpinan negara terjadi persaingan yang ketat antara pengusung Islamisme (Santri) dengan kalangan nasionalisme (Priyayi dan Abangan), sehingga terjadi kompromi-kompromi yang secara politis menguntungkan kalangan Islam, baik dalam peraturan perundang-undangan, maupun dalam kelembaganegaraan.

Dampak Islamisasi terhadap Agama dan Budaya Sunda

Dampak Islamisasi yang dialami masyarakat bangsa Indonesia terkait agama dan budaya leluhur bangsa dirasakan oleh semua wilayah dan etnis di Indonesia, karena tidak lepas dari pengaruh kebijakan pemerintah yang berkuasa yang sifatnya terpusat, sejak zaman kejayaan kesultanan Islam, pemerintahan kolonial Belanda, pemerintahan pendudukan Jepang hingga pemerintahan Republik Indonesia masa kini.

Dampak Islamisasi terhadap agama dan budaya Sunda tidak bebeda jauh dengan dampak yang dialami oleh bagian Indonesia lainnya, khususnya dengan agama dan budaya Jawa, mengingat Agama Jawa dan Agama Sunda pada dasarnya tidak berbeda, karena berasal dari sumber yang sama, hanya bahasanya saja yang banyak berbeda.

Perbedaan terjadi akibat proses yang disebut Ricklefs sebagai *"sintesis mistik"* yang cukup kuat ketika zaman Mataram, dan berlanjut pada zaman Kesultanan Ngayogyakarta, Kasunanan Surakarta, dan Kamangkunegaraan hingga kini yang masih berperan sebagai simbol-simbol pertahanan budaya dan spiritual asli Jawa, sehingga kegiatan-kegiatan kebudayaan dan ritus Jawa masih kerap dilakukan, sedangkan di Pasundan, proses sistesis mistis juga terjadi, namun kurang begitu kuat, karena walaupun memiliki 3 keraton kesultanan (Kasepuhan, Kanoman dan Kacirebonan), namun perannya sebagai simbol ketahanan budaya Sunda tidak terasakan, dan kurang mengakar pada segenap etnis Sunda, karena yang menonjol justru keIslamannya yang bertumpu pada kebesaran Sunan Gunungjati yang dalam sejarah merangkap sebagai pimpinan Wali Sanga.

Upaya menghidupkan kembali kepercayaan/agama pribumi di Jawa Barat menghadapi tantangan berat pada masa awal kemerdekaan RI di periode awal tahun 1950an, yaitu dengan

berkembangnya DI/TII dipimpin oleh HM Kartosoewirjo yang merupakan gerakan radikal Islamisasi yang tidak segan-segan melakukan tindakan keji termasuk melakukan pembunuhan dalam memaksakan kehendaknya. Pada waktu itu banyak penganut agama Sunda, terutama di pedesaan yang merasa tidak aman untuk mengekspresikan keyakinannya maupun tradisi budayanya, sehingga banyak yang mengungsi ke perkotaan dan sebagian lainnya terpaksa beralih menjadi penganut Islam.

Tekanan paling berat yang dirasakan penganut kebatinan/kepercayaan Sunda adalah pasca kejadian G30S PKI, akibat stigmatisasi bahwa para penganut kepercayaan/ kebatinan yang tidak memeluk salah satu agama yang "diakui" dicurigai sebagai anggota dan simpatisan komunis (PKI), sehingga banyak yang dipenjara, dibuang ke Pulau Buru dan dibunuh tanpa proses pengadilan (terutama di wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur), dan organisasinya banyak yang dibubarkan.

Atas kondisi demikian, maka terjadi "hijrah" besar-besaran para penganut kepercayaan/kebatinan (agama asli Nusantara) menjadi pemeluk agama Islam atau "diIslamkan", dan sebagian kecil beralih ke Kristen atau Katolik. Namun sebagaimana pengamatan Rachmat Subagya maupun Ricklefs dan Clfford Gertz, bahwa walaupun para saudagar mubalig muslim, para syahbandar, para wali, para ulama dan para penguasa berhasil melakukan Islamisasi dengan mendirikan sejumlah kesultanan tempat Islam menjadi agama-negara, mendirikan banyak mesjid secara masif, dari bentuk langgar/surau sampai dengan Mesjid Raya yang super megah, banyaknya Perguruan Tinggi Islam, dan sebagainya, akan tetapi pengislaman rakyat tidak dapat disebut berhasil sepenuhnya. Sehingga dikatakan oleh Rachmat Subagya yang bernada menyindir, bahwa secara publik dan formal, agama luar telah mengganti agama asli, tetapi unsur-unsur rohani agama asli tetap lestari dalam keadaan menyamar

(*incognito*). Unsur asli menyelundup dalam lembaga agama resmi, seperti penumpang gelap. Agama asli tidak statis; agama itu bergerak bersama dengan agama publik, belajar dari padanya, meminjamkan istilah-istilah untuk lebih menegaskan olahannya semula, tetapi tidak diperkenankan menjalankan suatu organisasi atau manifestasi terbuka. Tetapi apabila ada kesempatan untuk menghayati kerohanian asli mereka secara terbuka serta bebas tanpa selubung agama lain, maka mereka secara spontan menemukan identitas rohani mereka kembali. Hal ini terjadi pada masa perkembangan aliran-aliran kebatinan dan pengesahannya oleh pemerintah pada tahun 1950an.

Di masa awal pemerintahan rezim Orde Baru, walaupun Soeharto memiliki kecenderungan pribadi ke arah kebatinan, namun tidak serta merta berarti bahwa kelompok-kelompok kebatinan tumbuh dengan subur semasa Orde Baru, sebab mereka pun dicurigai sebagai kalangan yang bersimpati kepada PKI, sehingga dalam atmosfir yang tegang yang menandai periode Orde Baru, banyak pengikut kebatinan yang memutuskan untuk berpindah keyakinan pada agama-agama yang diakui pemerintah, untuk mempertahankan diri dari tuduhan bahwa mereka tidak beragama, yang setara dengan tuduhan sebagai penganut komunisme. Ricklefs mengamati terjadinya perubahan religius luar biasa dalam statistik Kota Solo tahun 1974-1975, yaitu berpindahnya 19.517 orang (49,5%) dari katagori agama "lain-lain" yang berpindah keyakinan menjadi Kristen dan Islam[21]. Penurunan pengikut kebatinan, kemungkinan selain disebabkan oleh kecurigaan dan tekanan pemerintah serta antipati dari penganut Islam, terdapat pula penyebab psykologis internal bagi penurunan pengikut kebatinan pada masa-masa awal Orde Baru.

21. Ricklefs, 2012, hlm 235-236

Politisasi agama (Islamisasi) yang terus berkembang hingga kini, bahkan terlihat lebih masif, menempatkan kedudukan yang menguntungkan bagi agama mayoritas di negara, dan sebaliknya sangat merugikan bagi penganut agama asli Nusantara (yang secara formal disebut penghayat kepercayaan) yang tidak pernah lepas dari stigmatisasi dan diskriminasi berkepanjangan, yang ditunjang berbagai kebijakan dan peraturan perundang-undangan diskriminatif, sehingga terjadi marginalisasi agama/ kepercayaan lokal dan penganutnya, yang berdampak lebih lanjut terjadinya konflik/perpecahan antar kelompok, traumatik, tidak percaya diri, ganti identitas agama, sampai terpaksa pindah keyakinannya.

Proses Islamisasi yang tidak proporsional (dalam arti ditumpangi proses Arabisasi) bukan hanya berdampak terhadap marginalisasi sistem keyakinan/agama Sunda saja, tetapi juga berdampak pada sistem keyakinan/agama asli Nusantara lainnya. Berbagai dampak yang terjadi pada masyarakat Sunda terkait agama dan budaya, antara lain:

- Agama Sunda (Jatisunda/Sunda Wiwitan) dan agama-agama asli Nusantara lainnya menjadi termarginalkan dan tidak mendapat pengakuan sebagai agama oleh negara, sehingga penganutnya "dipaksa" untuk memeluk salah satu agama yang tidak diyakininya. Kondisi ini berubah di masa Reformasi, yaitu sejak dikeluarkannya Peraturan Pemerintah Nomor 37 Tahun 2007 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, dimana tidak lagi dipaksa untuk memeluk salah satu agama yang "diakui" negara, namun dalam identitas KTP dan KK kolom agama tidak diisi (dikosongkan), dan tahun 2017 kebijakan berubah lagi setelah keluarnya keputusan Mahkamah Konstitusi tanggal 18 Oktober

2017 atas gugatan perkara Nomor 97/PUU-XIV/2016, yang menetapkan Kepercayaan terhadap Tuhan YME setara dengan agama dan identitas Kepercayaan bisa dicantumkan pada kolom agama di KTP. Namun dalam implementasinya juga mengalami degradasi akibat keberatan dari MUI dan beberapa organisasi Islam serta dukungan majelis keagamaan lainnya, dengan alasan Kepercayaan terhadap Tuhan YME tidak bisa disetarakan dengan agama, sehingga kolom agama pada identitas KTP dan KK diganti jadi kolom Kepercayaan.

- Adanya perlakuan diskriminasi oleh negara maupun masyarakat, sehingga selama puluhan tahun banyak hak-hak sipil yang tidak dapat diperoleh. Kondisi beberapa tahun terakhir sudah mengalami perbaikan, namun belum dapat sepenuhnya dinikmati (masih dalam proses perubahan).
- Banyak tradisi ritual dan upacara-upacara adat budaya leluhur yang sebetulnya memiliki nilai kearifan yang luhur menjadi hilang akibat larangan ataupun stigma negatif yang dikaitkan dengan nilai-nilai Islam dengan sebutan bid'ah, musyrik, haram, kufur dan sebagainya, seperti upacara ruwatan (kampung/desa, mata air), upacara tolakbala, upacara larungan dan pesta laut, upacara adat (kelahiran, perkawinan, dan kematian), nyawang wulan, dan sebagainya.
- Begitupun berbagai jenis kesenian tradisional, khususnya yang bermuatan ritual mengalami pelarangan, stigmatisasi, dan pengekangan, sehingga banyak yang menghilang atau hampir punah, karena selain stigma negatif juga tidak ada lagi peminat dari genersi muda untuk meneruskannya. Dinas Kebudayaan Jawa Barat mencatat 39 jenis seni tradisional Sunda yang sudah

punah tidak pernah dipentaskan lagi, dan puluhan lagi yang hampir punah.

- Tarian tradisi yang sudah dikreasikan modern juga tidak terlepas dari Islamisasi, dimana gerakan tarian yang merupakan ciri khasnya mengalami pengekangan dan busananya pun jadi harus tertutup lebih Islami (Gubernur Akhmad Heryawan pernah melarang/membatasi tari Jaipongan).
- Tata busana mengalami perubahan drastis, khususnya bagi kaum perempuan, keindahan dan keberagaman tata busana menghilang berubah menjadi monoton dan seragam, sehingga sering kesulitan mengidetifikasi seseorang dari jarak yang agak jauh. Tidak lagi ditemukan sanggul dan kebaya khas daerah dalam keseharian. Banyak kaum perempuan yang tidak berbusana "muslim" diasingkan dari pergaulan/hubungan sosial terutama di pedesaan dan perkampungan kota.
- Tata bahasa juga mengalami degradasi: bahasa, istilah dan tatakrama berbicara dalam bahasa Sunda merubah dan mengalami Arabisasi (cara-ciri Sunda berubah menjadi cara-ciri Arab). Banyak teguran dan perdebatan istilah, yang bila tidak menggunakan istilah dalam bahasa Arab dianggap tidak bernilai, sedangkan bila digunakan bahasa Arab akan dapat pahala surga, seperti ungkapan dan ucapan-ucapan: salam, rasa bersyukur, rasa berduka, rasa heran, rasa kaget, rasa gembira, dan sebagainya.
- Polarisasi dalam masyarakat berdasarkan islam dan non Islam menjadi makin runcing, bahkan sesama Islam bila diluar *mainstream* akan dipinggirkan, bahkan tidak jarang disakiti.

- Berubahnya mental bangsa menjadi imperior bila berhadapan dengan bangsa Arab, seolah-olah keturunan Arab, pakaian Arab, bahasa Arab, tulisan Arab, tatakrama Arab, negeri/tanah air Arab, bahkan makanan, tetumbuhan dan hewan khas Arab dipandang lebih mulia dan lebih suci dibanding milik bangsanya sendiri, sehingga masyarakat ketakutan untuk mengkritisi apalagi bertentangan dengan segala sesuatu yang berbau Arabisasi.

Penutup

Tidak bisa disangkal, jauh sebelum masuknya agama-agama dunia ke Nusantara, leluhur bangsa Indonesia sudah memiliki sistem keyakinan monoteisme, sedangkan sebutan animisme dan dinamisme merupakan stigma yang disengaja dengan maksud merendahkan sistem keyakinan di Nusantara sebagai bangsa yang mereka jajah.

Ketika Hindu dan Buddha masuk ke Nusantara diterima dengan baik, diserap dan diakulturasi dalam rangka memperkaya sistem keyakinan agama-agama leluhur. Ketika Islam masuk, proses akulturasi dan sintesis mistik Islam terjadi, namun penuh dengan dinamika, karena seringkali menghadapi tindakan kekerasan dan politisasi Islam dari penguasa dan golongan pengusung gerakan pemurnian Islam (yang berarti juga gerakan Arabisasi), sehingga membahayakan keamanan dan ketenteraman penganut sintesis mistik Islam dan penganut agama leluhur.

Proses Islamisasi yang seringkali ditumpangi Arabisasi yang terus berlangsung sejak jaman kejayaan Demak hingga kini, dan tindakan politisasi agama yang dilakukan penguasa dengan

meminggirkan agama-agama leluhur Nusantara, pada akhirnya menggerus eksistensi agama-agama leluhur serta hilangnya secara bertahap kebudayaan leluhur bangsa, dan untuk hal tertentu menjadikan bangsa yang bermental imperior.

Rahayu!

DAFTAR PUSTAKA

Atja, Abdurrachman, Undang Ahmad Darsa, Adang Affendi. 1989. Carita Parahyangan Sakeng Bhumi Jawa Kulwan-Caturtha Sargah, Tim Penggarapan Naskah Wangsakerta. Bandung: Yayasan Pembangunan Jawa Barat.

Amin, Rachmatullah. 1993. Banten Dalam Perspektif (1525 M – 1809 M). Banten: Yayasan Massarah Al Tanzih Maulana Hasanuddin.

Atja dan Ekadjati, Edi S. 1987. Pustaka Rajya-Rajya i Bhumi Nusantara I.1. Bandug: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Sunda (Sundanologi), Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Danasasmita, Saleh. 2014. Menemukan Kerajaan Sunda. Bandung: Kiblat Buku Utama bekerjasama dengan Pusat Studi Sunda.

Endraswara , Suwardi. 2016. Agama Jawa – Ajaran, Amalan dan Asal-usul Kejawen. Yogyakarta: Narasi.

Geertz, Clifford. 2014. Agama Jawa – Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa. Depok: Komunitas Bambu.

Mulder, Niels. 2001. Mistisisme Jawa - Idiologi di Indonesia. Yogyakarta: LKiS.

Ricklefs , M.C. 2013. Mengislamkan Jawa – Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang. Jakarta: Serambi.

Subagya, Rachmat. 1979. Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka-NusaIndah.

Keterasingan Komunitas Ambang: Dampak Islamisasi Hingga Puritanisasi Terhadap Komunitas Wetu Telu di Bayan, Lombok

Oleh: Mohamad Baihaqi

Pendahuluan

Dari masa ke masa Desa Bayan telah menjadi situs kegiatan dakwah. Hal tersebut dilakukan oleh sejumlah kalangan yang berusaha mengubah keyakinan penduduk setempat menjadi penganut Islam ortodoks. Bayan merupakan desa tradisional penganut Wetu Telu[1] yang memelihara tradisi dan hukum adat. Sebagai minoritas, penganut Wetu Telu masih mempertahankan tradisi leluhurnya di tengah pengaruh islamisasi hingga puritanisasi yang berlangsung di Pulau Lombok.

---

1. Dalam tulisan ini Wetu Telu digunakan sebagai term untuk menandai kekhasan sebuah komunitas sembari mengamini ritual dan upacara yang dilaksakan. Terma Wetu Telu bersifat netral bukan dalam konsep yang dipahami oleh mayoritas Muslim di Lombok. Sejumlah kalangan berusaha meluruskan pemaknaan terhadap term ini karena dianggap sebagai sumber stigma yang memahami Wetu Telu secara simplistis serba tiga (waktu); tiga kali sholat, tiga hari puasa, dan percaya hanya terdapat tiga rukun Islam.

Setiap ritual adat dan keagamaan umumnya dilaksanakan di rumah adat (*bale agung*) dan masjid kuno Bayan (*mesigit beleq*).[2] Kegiatan keagamaan seperti maulid nabi, idul fitri dan idul adha dirayakan secara tradisonal menurut adat setempat di masjid kuno. Sementara ritual adat berupa *gawe alip, gawe lohor, gawe beleq, perang topat* dan sejumlah tradisi lainnya dilaksanakan di rumah adat. Posisi Kiai dalam komunitas ini dilihat sebagai pengemban adat-istiadat bersama dengan seorang pemangku di Bayan Timur yakni Mas Mutering Langit. Ia bertugas mengatur masyarakat dalam hubungannya secara vertikal dengan Yang Maha Kuasa. Dalam hal ini pemangku adat memberikan mandat kepada para Kiai Kagungan. Kepadanya diberikan tanah pecatu dan fasilitas dinas. Sedangkan para Kiai Santri merupakan bawahan dari Kiai Kagungan.[3]

Pangeran Mas Mutering Langit yang berada di Bayan Barat menjalankan tugasnya sebagai pengemban atau *prusa* bersama Pembekel, Inan Pedangan. Pembekel Loloan bertugas antara lain menentukan berhasil atau tidaknya penyelenggaraan adatgama. Tugas ini hanya boleh dilakukan oleh pengemban dari Loloan yang dibantu oleh Ruak Bangket dan Sembagek yang berasal dari Desa Sukadana. Sementara itu perayaan *luirgama* untuk mengawal pelaksanaan adat yang berhubungan dengan lingkungan dipimpin Pangeran Mas Mutering Gumi bersama dengan Titi Mas Puncan Surya (Karang Bajo). Perayaan ini

---

2. Masjid Beleq merupakan masjid kuno yang masih digunakan oleh komunitas Wetu Telu hingga hari ini. Masjid ini diperkirakan dibangun pada abad XVI, ketika Islam pertama kali masuk ke Bayan. Arsitektur dan bahan bangunan masih bertahan hingga hari ini. Atap terbuat dari ilalang (*santek*) dan dinding terbuat dari bambu. Terletak di atas bukit antara pemukiman Bat Orong dan Timuq Orong.

3. Raden Sawinggih, 2016, hlm. 47

dikoordinir oleh tetua adat (*lokaq*) di Karang Bajo. [4]

Tradisi *adatgama* dan *luirgama* saling bertaut. *Luirgama* merupakan perayaan adat yang berhubungan dengan persoalan duniawi (horizontal) sedangkan adatgama berhubungan dengan ukhrawi (vertikal). Setiap perayaan berlangsung, masyarakat akan berkumpul di rumah agung sesuai dengan *prusa*-nya masing-masing. Terdapat pula sejumlah ritual lain misalnya yang tercatat oleh Sven Cederroth selama meneliti di Bayan antara lain *piaq taon* dan *piaq balit*. Ia melihat adanya pelaksanaan ritual dengan kain putih suci untuk membungkus pusaka dari leluhur yang berasal dari Jawa dan Bali.[5]

Sementara itu sistem sosial yang dipraktikkan dalam komunitas adat antara lain *betulungan* (saling bantu), *patus* (meringankan beban keluarga yang ditimpa kematian), t*embaruk* (menabung untuk kegiatan ekonomi), *bebanjar* (lembaga sosial dalam suatu dusun yang menyelenggarakan setiap acara), *menjojaq* (silaturrahim dalam satu lingkungan), *menjango* (menjenguk keluarga di luar lingkungan). Pelbagai tradisi, ritual adat dan agama menguatkan relasi sosial dan solidaritas antar anggota komunitas Wetu Telu. [6]

Di balik kekhasan adat-tradisi tersebut, muncul gerakan yang hendak mengubah dan memurnikan komunitas adat Wetu Telu sebagai Muslim puritan. Meski pemukiman masyarakat berada di bagian paling utara Pulau Lombok, tepatnya di kaki gunung Rinjani, namun pengaruh puritanisasi sangat kuat

---

4. Raden Sawinggih, 2016, hlm. 50

5. Sven Cederroth, 1995, hlm. 85

6. Terdapat sejumlah tradisi dan ritual yang secara teknis cukup banyak dan tak disebutkan dalam tulisan ini. Tradisi di atas dicantumkan karena dianggap relevan dengan relasi antara sistem-sistem dan pola sosial dengan nilai-nilai agama (Islam) masyarakat komunitas adat Bayan.

dirasakan. Aturan dan ritual adat yang menjunjung tinggi dan menghormati alam dan lingkungan malah distigmatisasi secara negatif.[7] Akhirnya masyarakat dalam komunitas Wetu Telu secara sosial kesulitan menghubungkan diri dengan lingkungan di luarnya.

Ritual komunitas Wetu Telu membaurkan praktik adat-tradisi dengan praktik keagamaan. Terdapat pelbagai pendapat terkait dengan awal mula hadirnya komunitas Wetu Telu yang bercorak animis-panteis. Sengkarut hasil studi sebelumnya menunjukkan bahwa ajaran penganut Wetu Telu dipandang sebagai Muslim yang belum sempurna akibat dari islamisasi yang belum final. Komunitas Wetu Telu sendiri menyebut diri sebagai Muslim dan mengikuti ajaran Islam yang dipadukan dengan ritual adat.

Terdapat peneliti-peneliti *insider* maupun *outsider* yang menelaah Wetu Telu[8]. Di antaranya Erni Budiwanti dalam *Islam Sasak: Wetu Telu vs Waktu Lima* secara khusus menyinggung gerakan puritanisasi terhadap komunitas Wetu Telu.[9] Ia juga menulis paper berjudul *The Purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism*. Penelitian

---

7. Desa Bayan dapat ditempuh dengan waktu kira-kira 2,5 jam dari Mataram (Ibu Kota Provinsi NTB). Desa Bayan saat ini dimekarkan menjadi Desa Karang Bajo, Senaru, Loloan, Anyar dan Akar-akar. Desa Bayan terletak di Kabupaten Lombok Utara setelah pada 2008 mekar dari Kabupaten Lombok Barat. Penganut mayoritas Wetu Telu terdapat di empat desa yakni Bayan, Karang Bajo, Senaru dan Loloan. Belakangan muncul Desa Batu Rakit.

8. Sejarawan dan antropolog yang meneliti Lombok dan Wetu Telu antara lain: J. Van Baal, Sven Cederroth, Erni Budiwanti, Koetjaningrat, Lenna Marjatta Avonius, John Ryan Bartholomew, David Harnish, Alfons van der Kraan dan *outsider-outsider* lainnya. Sedangkan tak sedikit para *insider* melakukan reproduksi sekaligus mengamini pendapat-pendapat dari peneliti-peneliti sebelumnya.

9. Erni Budiwanti, 2000.

tersebut melihat secara dikotomis posisi komunitas Wetu Telu dan mayoritas Muslim di Lombok yang diistilahkan sebagai Islam waktu lima, sembari menghubungkan Wetu Telu dengan agama Boda[10] dan Hindu.

Wetu Telu dianggap sebagai produk dari akulturasi Islam, animis-panteis, Boda dan Hindu. Meski demikian pemisahan antara Wetu Telu (Islam tradisional) dan Waktu Lima (Islam universal) tidak bersifat total. Menurut Erni terdapat persinggungan nilai antara keduanya yang menyangkut perayaan agama dan doa yang menggunakan bahasa Arab.[11] Penelitian tersebut lebih menekankan kehadiran Tuan Guru sebagai aktor utama puritanisasi dan memfokuskan pembahasannya pada pola gerakan dan dampak kultural (dalam arti sempit) tanpa melihat lebih mendalam aspek-aspek lain yang dihadapi komunitas Wetu Telu secara sosial-politik.

Belakangan, bantahan yang cukup kontras terhadap hasil studi sebelumnya ditulis oleh M. Fadjri selaku *insider* yang menelaah *Mentalitas dan Ideologi dalam Tradisi Historiografi Sasak-Lombok pada Abad XIX-XX*. Meski tidak secara khusus meneliti Wetu Telu, namun Fajri menyinggung kehadiran Wetu Telu yang menurutnya muncul sejak awal mula kehadiran orang Sasak. Ia membantah adanya islamisasi dan akulturasi yang selama ini diajukan peneliti sebelumnya. Simpul yang dihasilkan menegaskan bahwa Islam di Lombok sudah hadir berbarengan dengan hadirnya orang Sasak (Lombok). Meski Islam mulai mengemuka sejak abad XII-XIII. Pendapat tersebut salah satunya berdasarkan telaah fonologis antara lain terhadap

---

10. Agama Boda dianggap sebagai agama asli masyarakat Sasak, Lombok. Agama ini tidak sepenuhnya sama dengan agama Budha. Umat Boda bercorak animis-panteis dan tidak mengakui Sidarta Gautama.

11. Erni Budiwanti, 2000 , hlm. 70

konsep “Durus” yang dalam bahasa Sasak berarti upaya untuk mengetahui sesuatu yang sifatnya rahasia. “Durus” dikaitkan dengan Idris, salah satu nabi dalam Islam.[12] Hanya saja penelitian M. Fadjri tampak terjebak dalam nalar *insider* yang kental dengan sentimen identitas keislaman dan kedaerahan.

Berbeda dengan karya-karya sebelumnya, tulisan ini melihat lebih jauh bagaimana pola dan siapa saja aktor islamisasi dilanjutkan dengan gelombang puritanisasi yang belangsung terhadap komunitas Wetu Telu? Kedua, apa dampak dari proyek Islamisasi dan puritanisasi terhadap komunitas Wetu Telu? Mengingat posisi komunitas Wetu Telu dalam konsep Victor Turner sebagai atribut ambang (liminal). Atribut liminalitas atau persona liminal (orang ambang) bersifat ambigu. Orang-orang di dalamnya menghindari tergelincir melalui jaringan klasifikasi. Entitas liminal tidak ada “di sini” atau “di sana”.[13]

Karena itu, penganut Wetu Telu di sini diposisikan sebagai komunitas yang muncul pada periode liminal. Turner melihat komunitas yang berada di ambang disamarkan sebagai “monster”, untuk menunjukkan bahwa sebagai makhluk liminal selain menakutkan, tidak memiliki status, properti, lencana, pakaian sekuler yang menunjukkan peran dan posisi dalam sistem kekerabatan dengan komunitas sosial lain. Komunitas dalam studi ini adalah masyarakat sebagai persekutuan individu-individu yang setara dan tunduk pada otoritas umum para tetua. Masyarakat macam ini memiliki banyak atribut suci; diperoleh selama melaksanakan ritual.[14]

---

12. M. Fadjri, 2015, hlm. 5

13. Victor Turner, 1977, hlm. 94

14. Victor Turner, 1977, hlm. 96

Kesakralan dan kerendahan hati dalam periode liminal menyiratkan bahwa yang tinggi tidak mungkin tinggi kecuali yang rendah ada, dan yang tinggi tidak mengalami bagaimana rasanya menjadi rendah.[15] Begitu mengalami periode liminal maka masyarakat akan menghadapi semacam anomi dalam pengertian Peter L. Berger yang ia pinjam dari Durkheim. Keterasingan menurut Berger merupakan proses yang melewati hubungan dialektis antara individu dan dunianya yang hilang dari kesadaran. Kesadaran yang terasing adalah kesadaran yang bersifat non dialektis. [16] Dalam artian sebuah komunitas membuat dunia yang "pertama" (objektivikasi) pada tahap awal bukan hasil objektivikasi "kedua".

Dampak dari keterasingan tersebut antara lain terjadinya eksklusi secara sosial-politik. Eksklusi sosial (*social exclusion*) merupakan bentuk ekstrim ketertinggalan atas kelompok-kelompok sosial tertentu yang disebabkan oleh sistem yang tidak memasukkan sebuah komunitas dalam struktur sistemik perencanaan dan implementasi pembangunan. Konsep eksklusi sosial lebih komprehensif tinimbang istilah diskriminalisasi, marginalisasi dan deprivasi.[17]

Tulisan ini menggunakan metode kualitatif yang menggabungkan antara studi pustaka dan dikuatkan dengan studi lapangan. Studi lapangan dibutuhkan untuk menggali dan mengkonfirmasi dampak gerakan puritanisasi dan islamisasi tehadap komunitas Wetu Telu saat ini. Sumber data berasal dari hasil observasi dan wawancara pengelola pesantren, pemerintah desa dan tokoh pemuda Desa Bayan. Sumber lain berupa buku, artikel penelitian dan laporan hasil advokasi

15. Victor Turner, 1977, hlm. 97

16. Peter L. Berger, 1991, hlm. 102-103

17. Semiarto Aji Purwanto, Ahmad Suaedy (ed), 2017, hlm. 2-3

NGO. Data-data yang diperoleh kemudian disajikan dalam bentuk analisis deskriptif. Dalam hal ini akan dilihat upaya dan dampak islamisasi-puritanisasi terhadap Komunitas Wetu Telu yang diposisikan sebagai dinamika sosial, bukan antagonisme sosial.

Menengok Riwayat Islamisasi di Bayan

Mengapa corak beragama komunitas Wetu Telu begitu khas? Kompleksitas sejarah ditengarai sebagai latar belakang utama kemunculan Wetu Telu. Terdapat pelbagai pendapat mengenai awal mula kehadiran komunitas ini yang dikaitkan dengan masuknya Islam ke Pulau Lombok bagian utara yang meliputi Desa Bayan. Sebelum masuk lebih jauh membahas situasi yang dihadapi oleh komunitas Wetu Telu, terlebih dahulu perlu dipaparkan beberapa riwayat terkait gelombang dan pola islamisasi di Bayan yang relatif "gelap" karena bercampurnya unsur "mitos" dengan secuil data-data sejarah yang tersisa. Latar belakang historis munculnya Wetu Telu ini juga mempengaruhi cara pandang masyarakat Lombok terhadap komunitas ini.

Pendapat umum menyebut bahwa Komunitas Wetu Telu muncul sebagai bagian dari dinamika penyebaran Islam di bagian utara Lombok. Pelabuhan Carik menjadi pintu masuk penyebar Islam dari bagian utara Lombok yang bercorak sufistik-esoteris. Bentuk Islam esoteris seperti ini menyebabkan komunitas Wetu Telu masih pemegang teguh keyakinan nenek moyang.[18] Tokoh penyebar Islam di Bayan konon bernama Syaikh Nurur

18. David Harnish, 2003, hlm. 91. Tanpa harus mereduksi satu sama lain, bentuk Islam sufistik menyebar secara dinamis ke daerah-daerah pegunungan. Itu sebabnya, masyarakat Bayan memertahankan kesenian wayang dengan memakai naskah Serat Menak (Islam). Disalin dari naskah Persia oleh Yusodipuro II.

Rasyid. Nurur Rasyid sempat menetap di Bayan. Setelah itu ia melakukan islamisasi di bagian selatan Pulau Lombok.[19] Sebagian kalangan menilai nama Bayan sendiri secara toponimi berhubungan dengan corak keislaman sufistik. Karena itu, terdapat pula pendapat yang menyebut komunitas Wetu Telu sebagai kelompok tarekat.

Riwayat lain menyebut, tokoh yang melakukan Islamisasi pertama adalah Sunan Prapen, putra dari Sunan Giri (1548-1605); konon ia datang bersama pangeran Sangupati. Sunan Prapen tiba di Lombok bagian utara lewat pelabuhan Carik. Pendapat ini ditandai dari adanya Lokok Jawa Ampel Duri dan Ampel Gadin di Bayan. Setelah mengislamkan Desa Slut, Sunan Prapen melanjutkan perjalanan ke Pelabuhan Lombok dan masuk ke Menanga Baris.[20]

Geoffrey E. Marrison menengarai Pangeran Sangupati, sebagai pembawa bentuk mistik Islam Jawa, salah satunya kepada komunitas Wetu Telu. Sangupati sendiri memiliki pelbagai nama. Di Jawa dipanggil sebagai Aji Duta Semu, sedangkan di Bali dikenal sebagai Pedanda Wau Rauh dan di

---

19. Di Bayan, Nurur Rasyid menikah dengan anak penguasa Bayan bernama Denda Bulan. Dari pernikahannya dikaruniai anak bernama Zulkarnain sebagai cikal raja Selaparang yang menikah dengan Denda Islamiyah. Dari pernikahannya dikaruniai dua orang anak perempuan Denda Qomariyah dan Dewi Anjani. Selain Nurur Rasyid, terdapat muballigh yang menyebarkan Islam di Selatan, tepatnya di kawasan Kecamatan Pujut yakni Sayyid Ali atau lebih dikenal sebagai wali nyatok.

Tafsir terhadap kedatangan pedagang dan muballigh ini karena adanya dua masjid kuno yang cukup populer, berada di Bayan dan Pujut.

20. Jamaludin, 2011, hlm. 37. Di bagian timur Pulau Lombok dipercaya adanya kerajaan Selaparang sebagai target islamisasi Sunan Prapen. Meski dalam Babad Lombok disebut, Sunan Prapen sempat ditolak oleh raja Selaparang

sebelah timur Lombok yakni pulau Sumbawa dikenal sebagai Tuan Semeru. Pendapat ini melihat doktrin sinkretis seorang tokoh yang mengkombinasikan antara ajaran Hindu dan Islam esoteris-panteis.[21]

Lawan dari corak Islam esoteris dari Jawa muncul dari timur Pulau Lombok pada akhir abad XVI hingga abad XVIII. Kedatangan mubalig dari Pulau Sumbawa lewat pedagang dari Makassar menyebarkan Islam yang lebih ortodoks, sebelum masuknya ekspansi kerajaan Goa Makassar-Islam di Sumbawa dan (sebagian) Pulau Lombok. Selain dari Makassar, pendapat lain menyebut penyebaran Islam di Timur Lombok dilakukan oleh mubalig dan pedagang dari Sumatera yang melakukan islamisasi secara kultural, masuk ke kampung-kampung di daerah pesisir.[22] Corak Islam semacam ini berbenturan dengan keberadaan ajaran komunitas Wetu Telu yang memadukan Islam dengan adat istiadat.

Terdapat pula riwayat lain yang menengarai kemunculan komunitas Wetu Telu karena adanya proses hinduisasi (penghinduan) oleh kerajaan Gelgel Bali pada 1530 yang mengutus pendeta Dangkian Nirarka. Pendeta ini menyebarkan Hindu secara akomodatif dengan mengkombinasikan ajaran Hindu, Islam dan kepercayaan lama (Boda). Proses penghinduan semakin gencar di era Raja Gusti Nengah dari kerajaan Karangasem yang menaklukkan kerajaan Selaparang pada 1740. Sedangkan sumber lain menyebut munculnya komunitas Wetu Telu karena ulah Belanda. Belanda sengaja menciptakan term Wetu Telu untuk memecah solidaritas antar sesama Muslim. [23]

---

21. Pendapat Marrison ini dukutip oleh Asnawi, 2009.

22. Tersebut nama Tuan Lebay menyebarkan Islam di Desa Ketangge, Lombok Timur. Lihat hasil wawancara L. M Ariadi, 2013.

23. Rasmianto, 2009, hlm. 141. Terkait hal ini akan dipaparkan lebih

Lepas dari itu, kemunculan komunitas Wetu Telu berdasarkan cerita lisan masyarakat Lombok, kerap menyebut nama Raden Mas Sumilir dari kerajaan Medain.[24] Ia adalah salah seorang penyebar Islam di kalangan Wetu Telu.[25] Dari kisah hidupnya, setelah mengembara bersama pengikutnya, ia menancapkan tongkat di Pura Lingsar Lombok Barat. Setelah itu ia moksa. Hingga kini penganut Wetu Telu kerap berkunjung di Kompleks Kemalik[26] yang terdapat di dalam area Pura Lingsar. Di tempat ini pula upacara perang topat[27] antara warga Hindu dan Islam dilaksanakan. Pendapat semacam ini kental dengan nuansa mitologis.

Pendapat lain yang jauh berbeda terkait studi sejarah Lombok diutarakan oleh M. Fadjri. Para peneliti sebelumnya, terutama dari luar menurutnya bias eropasentris. Itu sebabnya

---

jauh di bagian pola puritanisasi.

24. Kisah tentang Raden Mas Sumilir berasal dari cerita lisan meski belakangan telah ditulis dalam buku sejarah di antaranya oleh Sanusi, 1986. Kehadiran Raden Sumilir belum ditelusuri lebih jauh lewat sumber-sumber yang lebih meyakinkan.

25. Cerita yang berkembang menyebut bahwa kehadiran Islam Wetu Telu dengan corak animis-panteis sudah dibawa oleh Raden Sumilir. Artinya bahwa ritual komunitas Wetu Telu bukan bagian dari proyek islamisasi yang belum selesai sebagaimana pendapat peneliti pada umumnya, melainkan memang demikian ajaran yang dibawa.

26. Kemaliq artinya tempat suci, diperkirakan dibangun pada 1714. Vesi lain menyebut pada 1759 lalu direnovasi oleh Kerajaan Bali pada 1878. Di tempat ini warga Muslim dan Hindu menjadikannya sebagai tempat ziarah.

27. Pura ini selain dikunjungi oleh penduduk beragama Hindu juga dijadikan tempat ziarah oleh umat Islam. Kisah ini menyiratkan kehadiran Komunitas Wetu Telu di Desa Lingsar Lombok Barat sebelum dihadapkan oleh upaya puritanisasi dan terpaksa pindah ke tempat lain. Perang topat merupakan tradisi yang dilakukan dengan melempar ketupat antara warga Muslim dan Hindu di Desa Lingsar. Saat ini acara tersebut sudah dijadikan sebagai kegiatan tahunan Pemerintah Kabupaten Lombok Barat.

ia melakukan kritik sumber terhadap mentalitas dan ideologi dalam historiografi masyarakat Sasak. Secara berani, ia menyimpulkan bahwa manusia Lombok sudah Islam sejak awal mula kehadirannya dan mengemuka pada abad XII- XIII berbarengan dengan tradisi berlayar yang dilakukan salah satunya oleh Mas Penghulu Alim hingga ke Barus.[28]

Pengetahuan tentang rahasia kejadian manusia terdapat dalam kitab "Wetu Telu". Komunitas Wetu Telu menurutnya bukan lahir akibat akulturasi melainkan merupakan agama asli Sasak.[29] Bahkan ia percaya bahwa orang Sasak memiliki syadahatnya sendiri. Pada titik ini, komunitas Wetu Telu sudah memasukkan unsur Islam dalam praktik-praktik dan upacara adatnya. Sedangkan para pendatang[30] menurutnya lahir dari kalangan bangsawan yang dikukuhkan sebagai satu-satunya representasi masyarakat Sasak oleh Belanda.[31]

Alhasil, paparan di atas menunjukkan bahwa sejak awal masuknya Islam di Bayan memiliki sejarah yang rumit.[32] Sejarah

---

28. M. Fadjri, 2016, hlm. 8. Tokoh yang berlayar adalah Mas Penghulu Alim orang Sasak yang disebut di luar Sasak sebagai Hungue Wiren Sasak. Pada abad XIII dia pergi belajar agama kepada Syekh Jumadil Kubro .

29. M. Fadjri, 2015, hlm. 12

30. Pendatang dianggap hanya memiliki kesadaran mengetahui tanpa adanya kesadaran me-ruang atau menempati. Kelompok Wetu Telu bagi sebagian masyarakat Lombok mengangapnya datang dari kerajaan majapahit dan Bali-Hindu yang dipaksa masuk Islam sehingga lari ke tempat-tempat terpencil.

31. M. Fajri 2015, hlm. 396

32. Perlu dilihat lebih jauh menggunakan sumber-sumber primer sebagaimana cara kerja kaum reviosionis agar menemukan penjelasan yang lebih meyakinkan dan melihat lebih mendalam unsur-unsur pembentuk identitas komunitas Wetu Telu di Bayan. Dengan memahami hal tersebut secara komprehensif akan lebih mudah mendedehkan bangunan pemikiran masyarakat dalam komunitas Wetu Telu di Bayan.

Lombok hingga saat ini masih “kusut”. Upaya para sejarawan belum sepenuhnya mampu mengurai secara jernih persoalan sejarah Islam di Lombok, begitu halnya upaya para peniliti dari dalam (*insider*) maupun luar (*outsider*).[33] Belum ada penjelasan secara meyakinkan dengan bukti-bukti yang komprehensif tentang awal mula terbentuknya komunitas Wetu Telu dan karakteristik ajarannya. Namun bisa jadi, arus penyebaran Islam ke tempat tersebut dilakukan tidak hanya oleh seorang tokoh akan tetapi oleh sejumlah tokoh baik pedagang maupun mubalig dari pelbagai daerah dan latar belakang. Mengingat pelabuhan Carik di Bayan sebagai pintu masuk para pedagang dari luar Pulau Lombok.

Puritanisasi dari Masa Kolonial Hingga Kini

Kehadiran komunitas adat Wetu Telu dianggap sebagai akibat dari arus islamisasi yang tidak merata dari pelestarian kepercayaan-kepercayaan lokal dari zaman pra Islam yang tertanam dalam struktur masyarakat.[34] Hal tersebut menjadi faktor utama yang memengaruhi terjadinya puritanisasi hingga kiwari. Selang beberapa abad setelah terjadinya islamisasi, tepatnya paruh pertama abad XVIII muncul gerakan puritanisasi dalam empat gelombang.

33. Lihat *insider* seperti M. Fadjri, 2015 dan Jamaludin, 2011. Jamaludin melihat sejarah Islam di Lombok dalam pemahaman dan penelusuran di permukaan yang bersifat reproduktif terhadap penelitian sebelumnya. Begitu halnya Fajri melihat ideologi dan mentalitas dengan berupaya melakukan kritik sumber perspektif pascakolonial. Informasi yang disajikan cukup baru, dibandingkan peneliti sebelumnya. Salah satunya Fadjri menyebut adanya kitab “Sulut” pada 4500 tahun yang lalu. Hanya saja belum terdapat bukti yang komprehensif dan meyakinkan terkait tentang itu.

34. Erni Budiwanti, 2000, hlm. 86

Pertama, kuat dugaan puritanisasi lewat ortodoksi Islam secara masif berlangsung semenjak paruh pertama abad XVIII dan semakin menguat pada abad XIX. Pada periode ini Lombok masih berada di bawah kendali kolonial. Di Nusantara saat itu terjadi semacam relasi yang dinamis antara (ortodoksi) keislaman dan kebudayaan. Hal itu dimulai ketika sekelompok haji balik dari Makkah dan Madinah. Sebagian yang lain menetap di Haramayn untuk menuntut ilmu.[35] Masyarakat Lombok yang melaksanakan haji dan menuntut ilmu agama di Makkah dan Madinah kemudian menjadi pemantik awal gerakan puritanisasi keislaman.

Kelompok-kelompok haji melihat adanya perbedaan teologis dalam ritual-ritual yang dilaksanakan komunitas Wetu Telu.[36] Karenanya gerakan tersebut sebagai respons terhadap keyakinan lokal yang dianggap masih melestarikan sinkretisme leluhur.[37] Mereka meyakini ajaran Islam yang ia peroleh di Makkah dan Madinah sepenuhnya layak dipraktikkan di Nusantara. Itu sebabnya perkembangan Islam di Nusantara sangat dipengaruhi oleh dinamika keilmuan Islam di Timur Tengah yang berupaya memadukan antara syariat dan tasawuf atau neo-sufisme bercorak ortodoks.[38]

Pola gerakan puritaniasai yang dilakukan oleh para alumni Makkah dan Madinah ini awalnya berjalan secara terpisah. Mulai terstruktur dan berjejaring sejak abad XVII lalu pada paruh

---

35. Azyumari Azra, 2004, hlm. 299

36. Kelompok haji ber- Mazhab Syafi'i. Para haji mendalami dasar-dasar mazhab Syafi'iah di Haramayn. Mazhab ini pertama kali masuk ke Lombok pada abad XVII diperkirakan masuk lewat Pulau Sumbawa (Pulau di sebelah timur Pulau Lombok). Adi Fadli, 2016.,hlm. 297

37. Erni Budiwanti, 2001, hlm. 3

38. Azyumari Azra, 2004, hlm. 119

pertama abad XVIII mulai melembaga dalam bentuk pondok pesantren. Jejaring ini terbentuk sejak para Tuan Guru belajar melalui halaqah-halaqah di masjidil haram. Dalam halaqah itulah para haji dari Lombok bertemu.[39]

Kelompok haji tersebut antara lain: TGH Saleh Hambali, TGH. Saleh Lopan, TGH. Rais Sekarbela, TGH. Bangkol, TGH. Umar Kelayu, TGH. Mustafa Kotaraja, TGH. Mahsun Masbagik, TGH. Zainudin Abdul Madjid, TGH. Umar Batu Timbe, TGH. Mustafa, TGH. Abdul Ghafur, TGH. Amin Sesela, TGH. Mukhtar Sedayu Kediri. TGH. M. Ali Sakra, TGH. Mali bin Abdul Hamid, TGH. Badarudin Islam. [40]

Sebagian para alumni Timur Tengah tersebut juga berperan sebagai pemimpin tarekat. Karena itu kelompok-kelompok tarekat di Lombok dijadikan sebagai alat memperkuat ikatan solidaritas untuk melawan kuasa kolonial. Sedangkan pemahaman keislaman yang diajarkan dalam kelompok tarekat masih dalam ambisi dan kesadaran ortodoks. Hal ini berkaitan dengan perkembangan keilmuan di Timur Tengah yang bercorak ekstatik dan metafisik tapi berasal dari dalil-dalil ortodoksi keislaman.[41] Ajaran semacam itu juga tak terlepas dari pengaruh pemikiran al-Ghazali yang menurut Jabiri telah mencampurkan ajaran Islam dengan gnostisisme Persia yang diambil dari Ibnu Sina. Hal tersebut sebagai strategi memasukkan tasawuf melalui pintu fiqih yang sekaligus diterima sebagai doktrin ortodoks.[42] Praksisnya lebih menekankan aspek aktivisme untuk menyebarkan Islam dan merekrut massa

---

39. Adi Fadli, 2016, hlm. 307. Para haji ini juga berjuang melawan hegemoni kerajaan Bali-Karangasem.

40. Adi Fadli, 2016, hlm. 295-296

41. Azyumari Azra, 2004, hlm. 195

42. Muhammad Abid al-Jabiri, 2001, hlm. xvi

Corak pemahaman demikian dianut oleh kelompok-kelompok tarekat di Lombok lewat bimbingan para haji (mursyid) yang pulang dari Makkah. Relasi antara penganut Islam ortodoks dan tradisi lokal (Wetu Telu) mulai didikotomi secara tegas oleh para alumni Makkah dan Madinah.[43] Dengan begitu gerakan Tuan Guru semacam itu menyebabkan penganut Wetu Telu hampir di semua kawasan keluar dari komunitasnya. Kecuali yang berada di kawasan-kawasan "pinggir" seperti Bayan dan Tanjung. Mereka kemudian terpencil dari komunitas Islam yang lebih besar.[44]

Kedua, puritanisasi disebabkan oleh kebijakan Belanda yang memisahakan antara ajaran Islam dengan tradisi lokal. Strategi semacam ini juga terjadi di seluruh daerah kekuasaan Belanda. Kebijakan Belanda menyiptakan antogonisme antara kelompok Islam dan kelompok adat. Meski di lapangan, Islam dan adat bersifat dialektis dan bersanding. Tapi dalam konteks politik kolonial adat dijadikan lawan Islam dan kelompok adat diposisikan sebagai "musuh" kelompok Islam. [45]

---

43. Situasi semacam itu menjadi awal mula pemaknaan terhadap konsep Wetu Telu yang ajarannya direduksi menjadi konsep teologis dengan angka serba tiga. Wetu Telu dianggap lebih dekat konsep Trihita Karana agama Hindu, Tri sucinya agama Budha dan konsep trinitasnya Kristen. Bahkan penganut Wetu Telu dianggap sebagai penjelmaan lain dari Animismisme-Boda-Hindu-Islam. Keyakinan pelbagai pihak yang menyebut orang Bayan pada awalnya bergama Boda (Budha-Lombok) karena terdapat situs Bon Gontor (patung Budha) di Dusun Bon Ghontor, Desa Senaru, Kecamatan Bayan dan makam Cilinaya di Desa Anyar. Sedangkan Pendapat dari komunitas Wetu Telu sendiri menyebut bahwa konsep Wetu Telu (secara harfiah berarti tiga siklus atau waktu) di Bayan berhubungan dengan relasi antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan lingkungan

44. Erni Budiwanti, 2000, hlm. 11

45. Samsul Maarif, 2017 , hlm. 43

Di Lombok, pemerintah Belanda melalui kebijakan sosial-budaya dan keagamaan melihat adanya kekuatan solidaritas antar Muslim yang berpotensi melemahkan hegemoninya di tanah jajahan. Terlebih saat itu kerajaan Karangasem Bali mulai disingkir oleh Belanda. Belanda melihat kaum haji lebih bersimpati terhadap pemerintah kolonial daripada ke Karangasem-Bali. Bahkan kelompok haji meminta bantuan lewat surat-bersurat agar Belanda membantu melawan Karangasem-Bali. Meski faktualitas mengenai adanya surat dari kelompok haji kepada Belanda belakangan ditentang. [46]

Komunitas Wetu Telu dianggap Belanda sebagai bagian dari kaki tangan kerajaan Karangasem-Bali. Kaum ortodok Muslim menilai terdapat kesamaan antara kosmologi Wetu Telu dengan agama Hindu-Bali. Sentimen demikian menyebabkan pada saat itu kaum haji menentang Karangasem. Karenanya pihak kolonial Belanda berkeinginan untuk memusnahkan kekuasaan Bali dengan memanfaatkan kelompok ortodoks Muslim dan mencabut akar-akarnya termasuk membersihkan kaki tangannya. Salah satunya semakin mempertajam propaganda antara Muslim Wetu Telu dan kelompok Muslim ortodoks dengan tujuan memecah-belah masyarakat. Setelah kerajaan Karangasem-Bali kalah, Belanda berbalik arah melemahkan pengaruh kelompok-kelompok Islam ortodoks.[47]

Ketiga, gelombang puritanisasi semakin besar di era transisi antara orde lama dan orde baru yang hendak memberangus komunisme. Komunitas adat Wetu Telu juga kena getahnya. Pada saat itu komunitas adat Wetu Telu yang sebagian besar sebagai petani dianggap terlibat dalam aktivitas partai komunis.

---

46. M. Fadjri mengemukakan pendapat lain dalam hal ini. Ia melihat adanya manipulasi sejarah yang dilakukan oleh Belanda.

47. Fawaizul Umam, 2016, hlm 117

Para penganut Wetu Telu diintimidasi agar meninggalkan tradisinya. Mereka dilarang mengadakan ritual di luar ritual ortodoks Islam. Banyak di antara penganut Wetu Telu di sejumlah daerah dibunuh, dan sebagian yang lain berlindung di bawah kuasa haji dengan catatan meninggalkan "ajaran" Wetu Telu. Itu sebabnya penganut Wetu Telu berkurang drastis di desa-desa yang berdekatan dengan Kota Mataram seperti di Desa Narmada dan Lingsar.[48]

Setelah Soeharto resmi sebagai Presiden, upaya memberantas Wetu Telu semakin gencar. Soeharto memanfaatkan Tuan Guru sebagai kaki tanggannya. Militer dan Tuan Guru turut berdakwah bahkan memaksa komunitas Wetu Telu di Desa Tanjung Lombok Utara meninggalkan ajarannya. Militer menghancurkan tempat-tempat peribadatan Wetu Telu. Saat itu para militer meminta para penganut Wetu Telu di lapangan Desa Tanjung berbaris dan memaksanya meninggalkan tradisinya serta dilabeli komunis dan kafir. Misi ini berakhir hingga akhir 1974.[49] Untuk menghindari kontak dengan militer dan Tuan Guru konservatif, sebagian penganut Wetu Telu tinggal di daerah-daerah pinggir.[50]

Gelombang keempat, terjdinya transmigrasi lokal penduduk penganut Islam ortodoks di Desa Bayan. Perpindahan penduduk terjadi terjadi sejak empat hingga lima dekade belakangan. Tujuan utamanya adalah melakukan puritanisasi agar komunitas Wetu Telu meninggalkan ajarannya. Meningkatnya jumlah anak-anak para pendatang menyebabkan, sejak 1992 berdiri sebuah Pondok Pesantren Nurul Bayan di Desa Anyar Kecamatan Bayan. Tujuan berdirinya pondok pesantren tersebut antara lain melakukan dakwah terhadap komunitas Wetu Telu. Pondok pesantren

48. David Harnish, 2003, hlm. 91-120,. 95

49. John M. MacDougall, 2009, hlm. 379

50. Erni Budiwanti, 2000, hlm. 11

tersebut gencar melakukan puritanisasi terhadap komunitas Wetu Telu.[51]

Stigmatisasi negatif terhadap Komunitas Weu Telu dalam watak pengelola pesantren masih kuat. Hal itu tercermin dari pernyataan yang menyayangkan di tempat tersebut masih terdapat penganut Wetu Telu yang kental dengan tradisi lokal.[52] Bahkan dianggap menyimpang dari Islam. Meski demikian, aturan di pondok pesantren membolehkan santri berbaur dengan masyarakat sekitar. Pengelola pesantren mengakui, komunitas adat Wetu Telu intens berkomunikasi dan menjaga hubungan baik dengan pihak pesantren. Pihak pesantren juga menjalin hubungan dengan Komunitas Wetu Telu melalui perniagaan. Kebutuhan sehari-hari santri banyak dipasok dari hasil produksi pertanian dan perkebunan komunitas Wetu Telu.[53]

Pengelola pesantren mencatat anak-anak penganut Wetu Telu yang didaftarkan ke pondok pesantren tersebut mencapai 40% dari 400 santri yang diasuh.[54] Selama ini penganut Wetu Telu yang bermukim di sekitar pondok mengamalkan ajarannya secara pribadi. Pengasuh di pondok pesantren Nurul Bayan juga rutin menjalankan aktivitas dakwahnya di setiap masjid sekitar lingkungan pondok. Para penganut Wetu Telu menurut pengelola pondok pesantren, sesekali mengikuti pengajian.[55]

Kendati sejak berdirinya masjid dan pondok pesantren, komunitas Wetu Telu tidak merasa terganggu. Bagi tokoh

51. Wawancara, L. Nurul Bayan

52. Wawancara, L. Nurul Bayan

53. Wawancara, L. Nurul Bayan

54. Wawancara, L. Nurul Bayan

55. Wawancara, L. Nurul Bayan

pemuda komunitas Wetu Telu, selama puritanisasi tidak berjalan secara frontal, masyarakat akan tetap menyekolahkan anaknya ke pesantren. Sebab saat ini orang tua dan anak saling memahami ketika berbeda pendapat mengenai tradisi leluhur. [56] Anak yang sekolah ke pesantren umumnya tak lagi mengikuti ritual adat sebagaimana yang dilakukan orang tuanya.

Kehidupan dalam ruang domestik tetap terjalin harmonis meski terdapat perbedaan paham keagamaan antara anak dan orang tua. Dari awal, pengurus pesantren Nurul Bayan menegaskan bahwa tujuan pondok pesantren antara lain untuk melakukan puritanisasi terhadap generasi muda sehingga dapat mengubah cara beragama generasi mendatang. Proyek puritanisasi dianggap tidak efektif jika menyentuh langsung generasi sepuh.[57]

Interaksi antara orang tua dan anak dari komunitas Wetu Telu yang *nyantri* di pesantren tersebut tak menyebabkan perbedaan pemahaman menjadi konflik terbuka. Klaim tersebut juga dinyatakan oleh Renadi selaku pemuda penggerak di Bayan. Menurutnya sejauh ini tak ada konflik terbuka antara anak dan orang tua maupun antara pesantren dengan komunitas Wetu Telu sendiri.[58] Hal tersebut bertentangan dengan hasil studi yang menyebut terjadi konflik ideologi antara komunitas Wetu Telu dan mubalig di Bayan di tingkat elit pemimpin masing-masing kelompok.[59]

Pondok pesantren Nurul Bayan merupakan salah satu pesantren yang masuk dalam kategori konservatif. Hal demikian

56. Wawancara, Renadi.

57. Wawancara, L. Nurul Bayan

58. Wawancara, Renadi

59. Erni Budiwanti, 2003, hlm. 39

dapat dilihat dari jejaring-jejaringnya. Pengelola mengaku, Abu Bakar Ba'asyir kerap berkunjung bahkan menginap di pondok pesantren tersebut. Pengelola juga bersimpati terhadap gerakan-gerakan HTI dan FPI serta mendambakan Indonesia Bersyariah. Hal tersebut setali dengan keinginan untuk mengembalikan Pancasila seperti dalam piagam Jakarta. Pengajar-pengajar di pondok pesantren ini mayoritas berasal dari alumni Pondok Modern Gontor.[60]

Puritanisasi yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Nurul Bayan disadari oleh warga komunitas Wetu Telu sendiri. Komunitas Wetu Telu melihat adanya perubahan pada anak-anaknya sepulang dari pesantren. Namun mereka tetap mendaftarkan anaknya ke tempat tersebut karena seluruh biaya pendidikan digratiskan.[61]

Empat gelombang puritanisasi di atas menunjukkan pola gerakan yang variatif, dimainkan oleh pelbagai aktor yang memiliki kepentingan ideologis maupun politis. Para aktor gerakan puritanisasi memposisikan komunitas Adat Wetu Telu sebagai semacam "musuh" bersama yang mesti "dimurnikan". Meski pola puritanisasi saat ini tidak serepresif di era kolonial Belanda dan Orde Baru. Sementara itu komunitas Wetu Telu merespon aktor gerakan puritanisasi secara pasif dan akomodatif.

Hal ini menjadi salah satu ciri komunitas liminal sebagaimana yang disebutkan oleh Turner. Sedangkan pola klasifikasi dengan komunitas lain terus disalahpahami tanpa perlu penjelasan lebih jauh. Anggota komunitas Wetu Telu terutama generasi yang mengeyam pendidikan di perguruan

60. Wawancara, L. Nurul Bayan

61. Wawancara, Renadi

tinggi berupaya mengonstruk ulang stigma dan framing pelbagai pihak terhadap dirinya.[62] Mengingat selama ini ajaran komunitas Wetu Telu sudah lama disalahpahami masyarakat umum lalu diobjektivikasi oleh peneliti dari luar.

Periode Liminal Komunitas Wetu Telu

Gerakan puritanisasi di atas menunjukkan kenapa komunitas Wetu Telu hingga kini selain berada di daerah terpencil juga dianggap sebagai komunitas "primitif" yang masih memertahankan ritual dan dinilai menyimpang dari tradisi Islam. Posisi Wetu Telu jika disejajarkan dengan penganut kepercayaan lokal di Indonesia masih menjadi polemik perihal status etnik dan agama. Kejelasan mengenai status penganut kepercayaan lokal berpengaruh terhadap hak dan kewajiban sebagai warga negara.[63]

Di samping itu komunitas Wetu Telu mengalami kehampaan dan ketidakpastian historis yang menyebabkan keberadaan komunitas Wetu Telu berada pada periode ambang. Arus pendatang sejak orde baru lewat program transmigrasi lokal berdampak terhadap eksistensi komunitas ini. [64] Kini, gerakan puritanisasi bukan lagi berasal dari luar, melainkan dari dalam lingkungannya sendiri. Meski demikian, komunitas wetu Telu terus bertahan dan menunjukkan keterbukaan.

Namun posisi komunitas Wetu Telu secara spasial maupun temporal memaksanya tinggal di ruang pinggir. Dengan kata lain, akibat dari gencarnya gerakan puritanisasi menggeser

62. Wawancara Riko Agustian

63. Arbi Mulya Sirait, 2015, hlm.27

64. Wawancara, Renadi

ruang hidup komunitas Wetu Telu. Persoalan ini menyebabkan komunitas Wetu Telu mengalami anomi di tengah pergaulan sosial-keagamaan. Turner mencirikan komunitas ambang berperilaku pasif dan rendah hati. Anggotanya mematuhi instruktur secara implisit, dan menerima hukuman tanpa keluhan.[65]

Sebagai komunitas, Wetu Telu ditandai antara lain dengan bertindak kreatif dan menempati posisi sosial yang lebih statis.[66] Persoalan semacam ini juga dirasakan oleh pemuda Komunitas Wetu Telu yang menyadari posisi komunitasnya di mata masyarakat Lombok pada umumya.[67] Secara internal di antara sesama anggota, komunitas Wetu Telu mengembangkan persahabatan yang kuat. Anar elemen masyarakat diatur lewat sistem adat dan ritual yang telah bertahan sejak lama.[68] Lewat itulah, performa ritual sebagai suatu yang khas dalam proses sosial mengatur perubahan internal dan mengadaptasikan komunitasnya dengan lingkungan di luarnya.[69]

Selain terhadap pendatang, komunitas Wetu Telu juga bersikap akomodatif terhadap pelbagai bentuk sistem kepercayaan dan tradisi. Misalnya Wetu Telu memposisikan *Slam* (Islam) sebagai agama yang menyempurnakan ada-istiadatnya. Pola tersebut lebih menyerminkan Islam Nusantara dengan karakter-budaya masyarakat setempat. Namun tradisi komunitas Wetu Telu acapkali direduksi dan dibentuk kembali untuk mengatasi situasi baru dalam kehidupan. Ajarannya

---

65. Victor Turner, 1977, p. 95

66. Hillary Rodrigues, 2008, hlm. 62

67. Wawancara, Renadi

68. Wawancara, Renadi

69. Victor Turner, 1977, p. 95

kerap direduksi dan disimplistiskan dalam pemahaman yang serba tiga.[70]

Selama berada pada periode liminal maka komunitas Wetu Telu akan terus mengalami peralihan dari satu kondisi yang dinamis. Setelah itu komunitas ini berada dalam kondisi "antara dan di antara". Mereka berada pada posisi yang identitasnya tidak stabil, baik secara religius maupun secara sosial. Itu sebabnya komunitas ini dianggap oleh mayoritas Muslim di Lombok tak berpijak dimana-mana atau berada di ruang dan periode ambang (liminal). Dalam kontak sosial, komunitas Wetu Telu oleh komunitas lain distigma bukan Islam, bukan Hindu. Bukan orang Sasak, bukan pendatang Bali.

Begitu melihat liminalitas ruang dan periodesasinya maka akan tampak bagaimana relasi sosial komunitas ini dengan komunitas di luarnya termasuk dengan pemerintah setempat. Orang-orang dalam komunitas Wetu Telu terlanjur tergelincir melalui jaringan klasifikasi. Mereka diangap tanpa identitas yang tetap. Masyarakat Lombok kerap memisahkakan diri dari minoritas komunitas Wetu Telu dengan klasifikasi dari perspektif Islam ortodoks dan berdasarkaan keyakinan yang menganggp komunitas Wetu Telu sebagai liyan *(the other)*.

Mengingat di Lombok identitas religi sangat kuat dan menghasilkan sentimen terhadap kelompok yang berbeda. Bahkan sentimen terhadap perbedaan keyakinan lebih mudah

70. Fawaizul Umam, 2016, hlm. 114. Dalam tulisan ini dapat terbaca penolakan terhadap stigma (teologis) namun terjebak dalam dilema antara memertahankan komunitas adat dalam kekhasan ajaran Wetu Telu dan keinginan mengkategorikan ajaran Islam Wetu Telu dalam arus besar doktrin mayoritas Islam Lombok. Meski terdapat pendapat menyebutkan bahwa Komunitas Adat Wetu Telu muncul sebagai bagian dari dinamika penyebaran Islam. Mengingat Islam yang masuk dari bagian utara Lombok lewat pelabuhan carik bercorak sufistik-esoteris sebagaimana penjelasan di atas.

menyulut emosi tinimbang sentimen etnik. Hal ini dapat dilihat dari konflik-konflik di Lombok kerapkali dilatarbelakangi oleh perbedaan keyakinan agama. Terutama era ketika sentimen terhadap identitas semakin dipertajam oleh politik identitas.

Salah satu contoh misalnya antara Hindu-Bali dan Islam-Sasak. Dalam situasi harmonis, orang Lombok menyebut masyarakat Hindu-Bali dalam pergaulan sosial sebagai orang Bali. Penyebutan demikian menandai etnik masyarakat. Sementara itu dalam situasi konflik tertutup maupun terbuka, masyarakat Lombok kerap memertajam sentimen dengan menyebut identitas etnis Bali sebagai orang Hindu.[71]

Hal tersebut menyebabkan ketegangan dialektis antara identitas sebagai yang diberikan secara sosial (objektivikasi) dan identitas yang diperoleh secara subyektif.[72] Dunia sosial tampak asing secara personal maupun dalam komunitas bagi dirinya sendiri dalam aspek tertentu. Keterasingan menyebabkan komunitas Wetu Telu terus berkonfrontasi dengan ruang dan zaman.

Sedangkan kehidupan sosial dipandang sebagai jenis proses dialektik yang melibatkan pengalaman antara tinggi dan rendah, komunitas dan struktur, homogenitas dan diferensiasi, persamaan dan ketidaksetaraan.[73] Saat ini posisi komunitas Wetu

---

71. Abdullah Fuadi, 2019, hlm. 24

72. Peter L. Berger, 1991, hlm. 100

73. Dari segi fisik busana tradisional, pakaian adat komunitas Wetu Telu dianggap menyerupai pakaian adat Hindu-Bali. Baju adat berwarna putih dan memposisikan kain putih sebagai kain suci begitu pun dalam memperlakukan pusaka yang sering dibungkus dengan beberapa lapis kain. Ini dilakukan untuk melindungi objek pusaka.

Karena itu masyarakat kerap menyimpulkan bahwa Komunitas Wetu Telu berasal dari Bali yang pada awalnya menganut agama

Telu mengalami ketidaksetaraan dengan komunitas masyarakat di luarnya. Itu terjadi antara lain akibat dari kekeliruan dalam melihat komunitas ini secara historis maupun teologis dari sudut pandang ortodoks. Dampak dari hubungan semacam ini sebagian bersifat tersembunyi (*invisible*) dan tak tampak di permukaan.

Liminalitas Berujung Eksklusi

Puritaniasi secara beruntun mengakibatkan Komunitas Wetu Telu mengalami liminalitas spasial dan temporal yang kemudian memicu eksklusi. Dengan kata lain puritanisasi bukan berdampak secara langsung terhadap eksklusi melainkan terkait dengan posisi komunitas yang berada pada titik ambang. Hal tersebut perlu ditegaskan agar pemaknaan terhadap eksklusi sosial tak menguap dan dinilai secara berlebihan.

Eksklusi menunjukkan ketimpangan dalam relasi kuasa antar individu dan menyangkut masalah hubungan sosial yang muncul di tengah lingkaran perubahan struktural dan global.[74] Apa yang dihadapi oleh komunitas Wetu Telu dengan status komunitasnya cukup kompleks dan komprehensif. Baik menyangkut keyakinan, ritual, sejarah, politik, lingkungan dan ingatan kolektif masyarakat Lombok. Eksklusi juga terjadi dalam relasi komunitas Wetu Telu saat ini di tengah status sosial. Dampak dari posisi liminal, bukan hanya mengerasnya stigma

Hindu. Hal tersebut dibantah oleh masyarakat Bayan. Pakaian semacam itu juga pernah digunakan oleh masyarakat Sasak sebelum Islam masuk ke pulau Lombok. Begitu islamisasi berlangsung, masyarakat Bayan lantas menyesuaikan pakaiannya dengan ajaran Islam yakni dengan menutupi aurat.

74. Semiarto Aji Purwanto, Ahmad Suaedy (ed), 2017, hlm. 4-5

yang tertanam pada watak, melainkan juga mempengaruhi sikap masyarakat Muslim lainnya terhadap komunitas adat Wetu Telu.

Saat eksklusi berlangsung, di dalamnya terjadi pelanggaran terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan. Di Indonesia dapat diklasifikasi dalam sepuluh bentuk tindakan semacam itu. Antara lain: ujaran kebencian, kriminalitas atau kekerasan korban, pembiaran oleh aparatur negara, tekanan penyelenggara negara oleh pihak tertentu, terlibatnya instansi dan aparatus negara. Pemerintah mempersulit akses administrasi kependudukan, terlembaganya perilaku diskriminatif lewat aturan, kaburnya komitmen berbangsa, kesewenangan pemerintah daerah lewat hak otonomi, pembiaran terhadap korban kekerasan.[75]

Di komunitas Wetu Telu sendiri terdapat tiga bentuk eksklusi. Pertama, kebencian lewat stigma menyimpang dari ajaran Islam. Framing semacam ini diduga kuat muncul lewat serangkaian sejarah penjajahan di Pulau Lombok. Akibatnya, generasi muda dari komunitas ini di sekolah dan kampus merasa terdiskriminasi. Misalnya ketika saat salah seorang mahasiswa asal Bayan, Riko Agustian melaksanakan sholat berjama'ah di kampus dan berinisiatif jadi imam, teman-temannya tidak mau menjadi makmum.[76]

Dengan begitu, ia menjelaskan bagaimana sebetulnya ajaran Wetu Telu. Meski merasa kesulitan merasionalisasi ajaran-ajarannya untuk meluruskan pemahaman orang di luar Bayan. Riko kemudian meminta teman-temannya berkunjung langsung agar melihat bagaimana tradisi Wetu Telu.[77] Penjelasan

75. Bonar Tigor Naipospos (Ed), 2013, hlm. 40-42

76. Wawancara, Riko Agustin

77. Wawancara, Riko Agustin

terkait kompleksitas makna ritual adat hanya bisa dijelaskan oleh segelintir tetua (*lelokaq)* yang memegang posisi penting dalam komunitas Wetu Telu.[78]

Hal ini terjadi sebagaimana generalisasi konseptual dan rasionalitas ajaran sebuah agama dan komunitas tertentu tidak sepenuhnya dipahami oleh pemeluknya. Terlebih alasan yang mendasari perbuatan religius yang mereka jalankan. Itu sebabnya distingsi instrinsik atas ajaran komunitas Wetu Telu sulit dipahami secara utuh oleh masyarakat Lombok pada umumnya. Masyarakat sudah terlanjur memahami Wetu Telu dengan pengertian waktu tiga yang berarti sholat tiga kali sehari semalam, puasa Ramadan tiga hari dan percaya hanya pada tiga rukun Islam.[79]

Terdapat beban psikis masyarakat Wetu Telu ketika bergaul di ruang publik seperti di sekolah dan kampus, terutama dalam kegiatan keagamaan.[80] Hingga pada titik tertentu mereka merasa minder terhadap identitasnya.[81] Sejumlah generasi muda kemudian memilih menyembunyikan identitasnya untuk menghindari tindakan diskriminatif di ruang publik. Adanya framing demikian menyebabkan mobilisasi dan

---

78. Erni Budiwanti, 2000, hlm. 65

79. Padahal Wetu Telu lebih berdimensi ekologis yang tercermin dari konsep Wetu Telu (tiga siklus) yang meyakini bahwa alam semesta terwujud melalui tiga proses utama. Pertama, melahirkan (*menganaq*), Bertelur (*menteloq*), dan tumbuh (*tioq*). Kosmologi semacam ini meyakini bahwa kesatuan kosmologi antara manusia yang lahir ke bumi lewat proses melahirkan (*menganaq*), hewan muncul dengan proses bertelur (*menteloq*) dan hutan muncul dengan tumbuh (*tioq*). Komunitas adat Wetu Telu meyakini bahwa semua makhluk hidup tercipta melalui tiga proses tersebut. Konsep semacam ini mewujud dalam pelbagai ritual adat dan agama komunitas Wetu Telu. Lihat Renadi, 2016, hlm 61.

80. Wawancara, Riko Agustin

81. Raden Sawinggih, 2016, hlm, 23

struktur kesempatan gerakan politik dan gerakan keislaman dimungkinkan tumbuh subur.[82] Stigma dan framing akibat dari dinamika islamisasi dan puritanisasi terhadap Wetu Telu telah mempertajam kecurigaan dan sentimen di kalangan masyarakat di pulau Lombok dan menimbulkan dampak yang sistematis.

Kedua, akibat dari keberadaan pemukiman komunitas di pinggiran, secara tidak langsung menjadikan komunitas adat Wetu Telu kesulitan mengakses administrasi penduduk. Komunitas adat Wetu Telu akhirnya hidup tanpa pengakuan negara. Masyarakat kerap protes karena birokrasi tak memperhatikan mereka. Misalnya dalam proses pengeluaran surat nikah. Persoalan tersebut terjadi sejak 1990 hingga kabupaten Lombok Utara mekar dari pemerintah Lombok Barat pada 2008. Tercatat hingga saat ini di Desa Bayan sebanyak 602 KK belum memperoleh surat nikah.[83] Sinergitas antara komunitas adat dengan pemerintah di kabupaten tak terjalin. Informasi terhadap pentingnya administrasi kependudukan terputus.

Padahal pernikahan dalam komunitas ini bermakna sebagai perekat sosial dan diposisikan secara sakral serta dilalui lewat pelbagai bentuk upacara-upacara.[84] Namun prosesi pernikahan komunitas adat tak diperhatikan negara. Buktinya setiap prosesi pernikahan dilaksanakan, perwakilan KUA tidak hadir. Akhirnya pernikahan hanya dilaksanakan secara adat. Sedangkan negara alpa. Persoalan ini terus berkelindan ketika terjadinya perceraian. Begitu masyarakat ingin menikah kembali, surat nikah tak bisa dikeluarkan karena mempelai tak memiliki surat cerai yang

82. Saidiman Ahmad, 2011, hlm. 23

83. Iwan Tanjung, 2016, hlm. 185

84. Arnis Rachmadani, 2011, hlm. 676

dikeluarkan oleh pengadilan agama.[85] Adanya program isbat nikah belum mampu menjawab persoalan kepemilikan buku nikah karena distribusi informasi tidak merata. Dalam kasus-kasus eksklusi sosial di Indonesia, kadang sudah ada kebijakan inklusif tetapi tidak efektif di lapangan.[86]

Imbasnya, akte kelahiran tak bisa dicetak akibat orang tua tidak memiliki buku nikah. Kartu Keluarga (KK) menjadi rancu. Tanpa KK yang valid, Kartu Tanda Penduduk (KTP) tak bisa diperoleh karena persyaratan administrasi tidak terpenuhi. Saat pembaharuan KTP manual ke elektronik dinas kependudukan bersikap pasif. Pihak pemerintah tak memiliki inisiatif untuk melakukan pembaharuan sistem di tingkat Kabupaten hingga unit terbawah.[87]

Ketiga, terlembaganya perilaku diskriminatif lewat aturan. Hal ini menyangkut persoalan tata kelola hutan di lingkungan masyarakat adat. Eksklusi dapat dilihat dari nihilnya hak tata kelola hutan di kawasan hutan adat Bayan. Bahkan beberapa lahan diambil alih oleh negara dan militer. Hukum adat dan hak masyarakat adat hingga saat ini belum jelas. Mengingat dalam kehidupannya, komunitas Wetu Telu sangat peduli terhadap lingkungan.[88] Pola relasi antara komunitas adat Wetu Telu dengan hutan bersifat kultural-magis.

Sedangkan pemerintah mengedepankan aspek keuntungan ekonomi berupa kayu dan air. Saat ini komunitas Wetu Telu sebagai komunitas adat belum memiliki akses dan kontrol terhadap hutan. Mereka berharap dapat mengelola hutan

85. Iwan Tanjung, 2016, hlm. 188

86. Iwan Tanjung, 2016, hlm. 4

87. Iwan Tanjung, 2016

88. Wawancara, Renaadi

karena sudah menjadi bagian dari komunitasnya.[89] Komunitas adat dipandang sebagai komunitas terpencil, primitif, bahkan sebagian lainnya memandangnya sesat. Meski belakangan pemerintah desa mengaku mulai memfasilitasi masyarakat untuk membentuk perda komunitas adat.[90]

Sebelumnya terdapat keputusan pemerintah membentuk Majelis Krame Adat. Padahal sudah terdapat Krama Adat yang terbentuk secara kultural. Akhirnya Krama Adat bentukan pemerintah menghalangi aktivitas Krama Adat yang telah terbentuk lama di tengah komunitas Wetu Telu. Di samping terjadinya monopoli tanah yang awalnya berstatus hak (tanah) ulayat kini diprivatisasi oleh pemerintah dengan membuat sertifikat tanah atas nama pribadi. Itu terjadi sejak rezim orde baru. [91] Dalam hal ini tampak bagaimana perlakuan pemerintah terhadap Komunitas Adat Bayan. Di satu sisi mengambil alih pengelolan hutan adat dan di sisi lain mengeksklusi masyarakat komunitas adat secara administratif dan regulatif.

Pada titik ini, kelompok yang tereksklusi tak sepenuhnya menyadari dirinya dipinggirkan. Oleh karenanya, kelompok-kelompok yang tereksklusi perlu dikawal lewat inklusi kebijakan. Inklusi sebagai lawan dari eksklusi menciptakan tatanan integrasi sosial dan meleburkan setiap unsur masyarakat ke dalam lembaga-lembaga sosial politik yang memayungi keanggotaan setiap individu sehingga sebuah kelompok tidak dibedakan dengan yang lain. Inklusi bukan hanya membongkar tapal batas dan menghapus keterpinggiran serta mendekatkan

---

89. Wawancara, Raden Sawinggih, Kepala Desa Baturakit

90. Wawancara, Raden Sawinggih

91. Hendriadi, 2016, hlm. 197. Penge rtian hutan adat sesuai UUD Kehutanan Nomer 41 Tahun 1999 tentang Kehutananan serta Putusan MK Nomer 35 Tahun 2012

kelompok tereksklusi secara fisik, melainkan juga memberikan jaminan rasa aman secara psikis dan menghapus jarak antar komunitas Wetu Telu dengan masyarakat lainnya.[92]

Di atas tantangan semacam itu komunitas Wetu Telu memertahankan eksistensi tradisi dan petatah petitih leluhur lewat pelbagai macam strategi. Gerakan-gerakan sosial utamanya dilakukan masyarakat yang memiliki kesadaran terhadap pentingnya menjaga ajaran leluhur sebagai bagian dari cara menjaga keseimbangan ekosistem. Gerakan seperti ini lebih dominan dilakukan oleh para tetua adat (*lelokaq*) yang masih memegang teguh ritual adat dan agama.

Kesimpulan

Sejarah awal munculnya islamisasi di Pulau Lombok berawal dari kontak perdagangan dengan pelbagai kawasan di Nusantara. Pola penyebaran Islam bersifat variatif dan bercorak esoteris hingga eksoteris. Diperkirakan saat Islam muncul, komunitas Wetu Telu mengubah pola internal ritual dan pola keyakinan. Munculnya rentetan gelombang sejarah kekuasaan mulai dari kerajaan Gegel, Karangasem, Belanda, Jepang, dan orde baru melahirkan dinamika tersendiri dalam eksistensi komunitas Wetu Telu.

Setelah munculnya transportasi laut, berbondong masyarakat Lombok berangkat ke tanah suci. Selain untuk menunaikan ibadah haji juga untuk menuntut ilmu agama di Makkah dan Madinah. Corak ajaran yang dibawa oleh para Tuan Guru setelah pulang dari Haramyn bersifat ortodoks. Gerakan dakwah dilakukan lewat pembangunan pondok pesantren. Tuan

92. Hendriadi, 2016, hlm 8-9

Guru kemudian muncul sebagai kelompok kelas menengah baru yang menyaingi kuasa kaum bangsawan Lombok. Puritanisasi makin memuncak begitu orde baru berkuasa. Penganut Wetu Telu berupaya menyelamatkan diri.

Sejak abad XIX gerakan puritanisasi yang dipimpin oleh para Tuan Guru berlangsung secara dinamis. Akibat dari gerakan tersebut, jumlah komunitas Wetu Telu di pelbagai tempat menyusut drastis. Komunitas Wetu Telu di daerah-daerah tertentu gagal bertahan, kecuali di daerah pinggir seperti Desa Bayan dan sekitarnya. Gerakan puritanisasi hingga saat ini masih gencar dilakukan lewat salah satu pondok pesantren modern di Bayan. Lembaga pendidikan modern tersebut lebih konservatif dari pesantren-pesantren tradisional lainnya. Anak-anak dari komunitas Wetu Telu tak sedikit masuk ke pesantren modern secara gratis.

Akibat gerakan islamisasi hingga puritanisasi tersebut, komunitas Wetu Telu berada dalam periode ambang (liminal) dalam kehidupan sosial-politik. Meski komunitas Wetu Telu mengaku sebagai bagian dari suku Sasak yang beragama Islam, namun komunitas ini distigmatisasi bukan Islam, bukan Hindu. Bukan asli Sasak, bukan pendatang Bali. Imbasnya, komunitas Wetu Telu tereksklusi baik lewat kebijakan pemerintah daerah maupun relasi dengan lingkungan di luar komunitas. Itu sebabnya generasi muda enggan mengakui dirinya menjadi bagian dari komunitas Wetu Telu terutama di sekolah dan kampus.

Selain itu, akses komunitas Wetu Telu terhadap pelayanan publik masih sangat terbatas. Buku nikah yang tak kunjung dikeluarkan berdampak terhadap nihilnya administrasi kependudukan seperti akte kelahiran, KTP dan KK. Bahkan hak komunitas adat untuk mengelola hutan adat yang telah menjadi bagian dari komunitasnya akhirnya dibatasi. Padahal komunitas

adat ini menjunjung tinggi tiga siklus hidup manusia, binatang dan tumbuhan. Hal tersebut menunjukkan bahwa komunitas Wetu Telu sangat menghormati semesta dan berupaya menjaga keseimbangan ekosistem. Sayangnya, sejumlah oknum memainkannya, hutan-hutan adat dimonopoli dan hak atas pengelolaannya dilucuti.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Jabiri, Muhammad Abid. (2011). *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*. Terj. Mujibburahhman. Yogyakarta: Pajar Pustaka Baru.

Azra, Azyumari. (2004). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana.

Arbi, Mulya Sirait. (2015). *Posisi dan Reposisi Kepercayaan Lokal di Indonesia*. Jurnal Kuriositas, Edisi VIII, Vol.1, Juni.

Budiwanti, Erni. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima. Yogyakarta: LKiS.*

____________, dkk. (2003). *Konflik Komunal di Indonesia*. Terj. Suaidi Asy'ari. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies Universitas Leiden

____________. (2001). *The Purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism*. Brill's Southeast Asian Library, Volume: 3

Cederroth, Sven. (2015). *Gods and Spirits in the Wetu Telu Religion of Lombok dalam Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.

____________. *(*1995). *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of The Big Feast Among The Wetu Telu Sasak. Denmark: Nias Book.*

Fadjri, Muhammad. (2015). *Mentalitas dan Ideologi dalam Tradisi Historiografi Sasak-Lombok pada Abad XIX-XX*. Disertasi: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada.

_______________. (2016). *Tradisi Lisan yang Diberitakan Asing tentang Orang Sasak-Lombok dalam Hubungannya dengan Laut dan Keberadaan Mereka*. Artikel dipresentasikan dalam Konferensi Nasional Sejarah X. Jakarta 7-10 November.

Fadli, Adi. (2016). *Pemikiran Islam Lokal TGH. M. Shaleh Hambali Bengkel*. Lombok: Pustaka Lombok.

_______. (2016). *Intelektual Pesantren: Studi Genealogi Jaringan Keilmuan Tuan Guru di Lombok*. Jurnal Volume IX Nomer 2 Juli-Deember.

Fuadi, Abdullah. (2019). *Monisme Identitas Etnik dan Religi di Mataram Lombok Nusa Tenggara Barat*. Hanifiya, volume 2 Nomer. 1 Tahun.

Harnish, David. (2003). *Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity*. University of Texas Press: Asian Music, Vol. 34, No. 2.

Jamaludin. (2011). *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru)*. Jakarta: Puslitbang Kemenag.

Junaidi, Ahmad dkk. (2011). *Menentang Tirani Mayoritas*. Jakarta: Sejuk, Hivos.

Maarif, Samsul. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS.

Naipospos, Bonar Tigor (Ed). (2013). *Pemulihan Hak Korban: Pelanggaran Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.

Peter, Berger L. (1991). *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Terj, Hartono. Jakarta: LP3ES.

Rachmadani, Arnis. (2011). *Local Wisdom Tradisi Perkawinan Wetu Telu sebagai Perekat Kerukunan Masyarakat Bayan. Harmoni,*

Volume X, Nomer 3 Juli-September.

Rasmianto. (2009). *Internalisasi Kiai, Penghulu dan Pemangku Adat Wetu Telu*. el-Harakah, vol. II, No. 2.

Rodrigues, Hillary. John S. Harding. (2008). *Indtroduction to the study of religion*, New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.

Sanusi. (1986). *Integritas Antar Etnik Berbeda Agama Melalui Upacara Agama: Kajian Tentang Hubungan Antar Bali dan Sasak Melalui Upacara Perang Topat di Pura Lingsar Lombok Barat*. Denpasar: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktoral Jenderal Kebudayaan Dikrektorat Sejarah dan Nilai Tradisional Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Bal.

Umam, Fawaizul, Renadi, Sawinggih, Hendriadi dkk. (2016). *Dari Bayan untuk Indonesia Inklusif*. Lombok: Somasi NTB, 2016.

Schulte, Henk dan Gerry van Klinken (ed). (2009). *Politik Lokal di Indonesia*. trj. Benard Hidayat. Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor.

Suaedy, Ahmad (ed). (2017). *Tatakelola Pemerintahan Inklusif dan Inisiatif Lokal*. Jakarta: AWC-UI.

Turner, Victor. (1977). *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press.

Wawancara

Raden Sawinggih, Kepala Desa Baturakit, Kec. Bayan, Lombok Utara, 8 Januari 2020.

Renadi, Pemuda Penggerak di Komunitas Adat Wetu Telu Desa

Bayan, Lombok Utara 9 Januari 2020.

Riko Agustian, Mahasiswa Universitas Pendidikan Mandalika (UNDIKMA) asal Bayan. Mataram, 16 Maret, 2020

L. Nurul Bayan Huda, Direktur TMI Pondok Pesantren Modern Nurul Bayan, Lombok Utara 8 Juli 2017

Kepercayaan, Tradisi dan Kebudayaan Masyarakat Kesultanan Ternate Pascaislamisasi

Oleh: Muhammad Sakti Garwan

Pendahuluan

Penyebaran Islam di Indonesia tidak terlepas dari peran saudagar Muslim, ulama dan mubaligh melalui proses perdagangan, hubungan sosial dan pendidikan.[1] Semisal, para ulama Jawa terkenal dengan sebutan *Wali Songo* (wali sembilan). Beberapa sejarawan menyebutkan, bahwa awal masuknya Islam ke Indonesia pada abad ke-7 M[2], ada pula

---

1. Perihal kedatangan Islam di Nusantara sampai saat ini masih menuai perdebatan panjang oleh para ahli. Menurut Azyumardi Azra, perdebatan tersebut terkait dengan tiga masalah pokok, yakni asal-usul Islam berkembang di wilayah Nusantara, pembawa, dan pendakwah, serta kapan sebenarnya Islam mulai datang ke Nusantara. Lihat, Azyumardi Azra, 1994, hlm. 24

2. Pendapat pada Abad ini Islam datang dilihat dari keterangan tentang peranan Bangsa Arab dalam dunia perdagangan dengan adanya perkampungan Arab Islam di Pantai Barat Sumatera. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Hamka pada salah satu seminar tentang *Sejarah Masuknya Islam* (1963) bahwa bangsa Arab merupakan pembawa Islam ke Indonesia barulah diikuti oleh orang Persia dan Gujarat, dimana tempat tersebut hanyalah tempat persinggahan semata dan Makkah sebagai pusat

pendapat lain yang menyatakan pada abad ke-13 M[3]. Agama Islam dibawa dan dikembangkan oleh para saudagar Muslim dari Gujarat, Arab, dan Persia. Agama Islam disebarkan dimulai dari daerah pesisir hingga ke daerah yang terletak di daerah terpencil (pedalaman). Penyebaran itu pun sampai ke beberapa kerajaan-kerajaan besar di wilayah Maluku.

Sebelum masuknya agama di tempat tersebut, masyarakat Maluku sudah mengenal kepercayaan yang disebut "Agama asli," Agama asli atau kepercayaan asli ini pada umumnya adalah kepercayaan kepada *animisme* dan *dinamisme*. Selain itu masyarakat juga sudah mengenal kepercayaan pada satu roh atau zat tertinggi yang menciptakan segala sesuatu. Pola kepercayaan lama ini masih tetap hidup pada penduduk di daerah-daerah pedalaman yang belum terjangkau oleh agama Islam dan agama Kristen.[4]

Pola kepercayaan inilah kemudian diakulturasi dengan berbagai macam budaya, agama, bahkan kepercayaan baru, semisal Islam yang kemudian nilai-nilai tersebut diimplementasikan pada masyarakat. Dalam sejarah daerah Maluku Utara "*the History of Moluccas*", ada empat kesultanan

---

dan Mesir sebagai tempat pengambilan ajaran Islam. Hamka juga menolak dikarenakan pada abad itu telah berdiri sistem politik Islam, maka sudah tentu jauh sebelum itu pada abad ke-7 Islam sudah ada di Nusantara. Lihat, Azyumardi Azra, 1994, hlm. 28. Lihat juga, Mundzirin Yusuf dkk, 2006, hlm. 39.

3. Adapun sejumlah teori yang berbeda tentang tahun kedatangan ini, mengenai teori Islam masuk pada abad 13 dikemukakan oleh beberapa tokoh diantaranya Pijnapel, Snouck Hurgronje, Moquette, dan Fatimi. Teori ini mengatakan adanya kemiripan antara mazhab Syafi'i yang ada di anak benua India dengan di Indonesia, terlebih orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i bermigrasi dan menetap di Gujarat dan Malabar, setelah itu baru menyebarkan Islam di Nusantara. Lihat, Ahmad Mansur Suryanegara, 1996, hlm. 75

4. Bambang Suwondo, 1977, hlm. 58.

yang dikenal dengan *"Moloku Kie Raha"* (Maluku Empat Gunung), sebuah negeri yang muncul atas kesepakatan Moti (*Moti Verbond*, 1933), terdiri dari *Kie Besi, Kie Tuanane, Kie Duko, Kie Gapi*, dan *Kie Besi* kemudian bergeser ke Kasiruta di Bacan, Tuanane kemudian bergeser ke Halmahera di Jailolo, Duko adalah Tidore dan Gapi adalah Ternate. Keempat kerajaan tersebut kemudian dikenal dengan; Kesultanan Ternate[5], Kesultanan Tidore, Kesultanan Jailolo dan Kesultanan Bacan.[6] Sumber-sumber asing lain - pun menyebutkan adanya empat kesultanan tersebut, Portugis memberikan urutan yang sama, yang menunjukan bahan sumber data dan informasi banyak diperoleh dari pihak Ternate.[7]

---

5. Kesultanan Ternate terletak di Pulau Ternate yang merupakan salah satu pulau utama di daerah Maluku Utara. Luas pulau ini sekitar 112,5 kilometer persegi dengan jalan keliling sepanjang 42 kilometer yang dapat ditempuh dengan kendaraan roda empat lebih kurang satu jam pada kecepatan 40-60 kilometer per-jam. Bentuk pulau Ternate berukuran relatif agak bulat memiliki karakteristik laut dengan kekayaan biota dan terumbu karang sebagai aset wisata bahari. Di Ternate terdapat gunung berapi Gamalama yang sering memuntahkan lahar. Pada ketinggian 650 meter di lereng gunung Gamalama sebelah barat desa Marikurubu dan Moya terdapat cengkeh Afo yang berusia lebih dari 398 tahun. Lihat. Depdikbud RI, 1999, hlm. 29-30

6. Urutan menurut Naidah yang ditulis P. van der Crab, *"Geschiedenis van Ternate, in Ternataanse Den Maleischen text beschreven door den Ternataan Naidah", Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde* (Sejarah Ternate, dalam teks bahasa ternate dan melayu, ditulis oleh Naida, seorang Ternate, dengan terjemahan dan catatan oleh P. Van der Crab), Lihat. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 15.

7. Tentu saja sumber-sumber dari luar Ternate akan memberikan urutan yang lain pula. Sebagai contoh misalnya, Francoise Valentijn (*"Oud en New Oost Indien" S. Keijzer, Amsterdam, 1862*), memberikan urutan kesultanan Jailolo pada urutan pertama, kemudian beralih ke pihak Ternate, Tidore dan Bacan. Demikian pula menurut kronik kesultanan Bacan, kesultanan Bacan menduduki tempat pertama berdasarkan klaim bahwa Raja Bacan pertama adalah putra tertua dari Jaffar Saddik (tokoh yang menjadi cikal bakal dalam mitos empat kesultanan di Maluku Utara), dengan urutannya; Bacan, Jailolo, Tidore dan Ternate. Bagaimanapun

Tulisan ini mendiskusikan langkah marginalisasi dan normalisasi[8] pihak kesultanan Ternate terhadap sistem kepercayaan dan kebudayaan, termasuk adat, di masyarakat Ternate. Langkah normalisasi atau akulturasi yang dilakukan dengan pendekatan kultural dinilai ampuh untuk meletakkan dasar-dasar Islam pada ruang lingkup masyarakat Kesultanan Ternate. Setiap adat, tradisi, dan budaya mempunyai akar dan dasar dari pemaknaan pada al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW. Beberapa instrumen tersebut mirip dengan tradisi Islam di tanah Jawa. Hal itu dipandang wajar karena sultan kala itu, Zainal Abidin Syah, belajar Islam di tanah Jawa dan berguru dengan Datu Maula Hussein di Gresik. Setelah selesai belajar, sultan kemudian pulang ke Ternate dan memulai penyebaran Islam. Sejak itulah berlangsung proses Islamisasi di Ternate yang jejak dan *legacy*-nya masih eksis dan bisa disaksikan hingga sekarang.

Proses Islamisasi pada Kesultanan Ternate sendiri mengarah pada jalan teori genealogi yang dikemukakan oleh Michel Foucault, seorang filsuf dan ilmuwan post-strukturalisme

---

urutannya, yang lebih terpenting adalah bahwa semua sumber tersebut menyebutkan empat nama yang sama. Lihat, M. Adnan Amal 2010, hlm. 12

8. Marginalisasi dan normalisasi merupakan dua wacana teori genealogi yang dikembangkan Foucault, yang secara esensial bertujuan untuk menelusuri dan menemukan awal pembentukan *"episteme"* atau pengetahuan yang mendominasi suatu masyarakat, dengan adanya proses marginalisasi dan normalisasi terhadap pengetahuan (Islam). Tetapi genealogi ini tidak bermaksud mencari asal-usul seperti pendekatan *"Arkeologi"* miliknya, dan tidak pula mempunyai hasrat untuk kembali pada waktu lalu guna mengisi suatu keberlanjutan yang tiada henti. Maka dari itu, Genealogi Focault lebih kepada cara pandang atau model perspektif untuk membongkar dan mempertanyakan episteme, praktik sosial dan diri manusia. Konsep Foucault ini membawa konsekuensi untuk mengetahui bahwa, kekuasaan dibutuhkan penelitian mengenai produksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan. Lihat, Sara Mills, 2003, hlm. 25. Lihat juga, Titian Ratu, 2012, hlm. 21

dari Perancis.[9] Genealogi Foucault adalah semacam sejarah yang melukiskan pembentukan aneka ragam pengetahuan di dalamnya, baik tentang subyek maupun obyek-obyeknya. Sejarah disini tidak memburu makna berdasarkan kontinuitas kausal yang mengarah pada suatu *telos* (akhir) akan tetapi genealogi dalam perspektif Foucault merupakan pemutusan *(rupture)* kontinuitas sejarah.[10] Untuk mengetahui kebenaran bagi Foucault tidak dipahami sebagai sesuatu yang datang begitu saja, melainkan diproduksi oleh setiap kekuasaan. "Kekuasaan menghasilkan pengetahuan, kekuasaan dan pengetahuan secara langsung saling mempengaruhi tidak ada hubungan kekuasaan tanpa ada konstitusi korelatif dari bidang pengetahuannya".[11]

Hal menarik lainnya dari pemikiran Foucault, yakni tentang wacana marginalisasi dan normalisasi (sterilisasi)[12] yang apabila disinggungkan dengan Islamisasi pada kesultanan Ternate, yaitu melakukan bentuk pemisahan nilai-nilai umum dalam bentuk kepercayaan, tradisi, dan budaya awal sebelum datangnya Islam di daerah Kesultanan Ternate, kemudian mewacanakan nilai-nilai

---

9. Sara Mills, 2003, hlm. 25

10. Sara Mills, 2003, hlm. 39

11. Michel Foucault memiliki pengertian sendiri mengenai *episteme* yang justru berseberangan dengan arus pemikiran besar lainnya. Foucault menyangsikan pengetahuan, bahkan pengetahuan bagi Foucault, tidak bebas nilai dan tidak selalu benar seperti pada penjelasan sebelumnya. Artinya, terdapat bermacam-macam pengetahuan sosial maupun agama yang oleh Michel Foucault dianggap patut diwaspadai, dibongkar, dan diselamatkan. Setidaknya peringatan dini Michel Foucault (terhadap pengetahuan) bukan sekedar bualan filosofis, mengingat pengetahuan seperti Islamisasi di kesultanan Ternate secara khusus, digunakan untuk misi tertentu guna melancarkan dominasinya dan menguasai individu-individu (masyarakat) untuk suatu kepentingan (kekuasaan). Realitas tersebut masuk pada kategori diskontinuitas dalam pemikiran genealogi Michel Foucault. Lihat, Petrus Sunu Hardiyanta, 1997, hlm. 14

12. Michel Foucault, 2002, hlm. 87.

baru (normalisasi) yang berkonteks pada situasi dan kondisi di kesultanan Ternate setelah datangnya Islam.[13] Dalam menelaah tentang proses Islamisasi pada masyarakat Kesultanan Ternate juga meliputi segala perilaku, mulai dari situasi, pembicara, pendengar, waktu, tempat, adegan, topik, peristiwa, bentuk amanat, kode, dan sarana yang dilakukan oleh masyarakat Kesultanan Ternate ada pengetahuan-pengetahuan yang diemban oleh mereka, sehingga pada akhirnya pengetahuan dan kekuasaan selalu berjalan beriringan di balik wacana terkait.[14]

Masyarakat Kesultanan Ternate Pada Masa Pra-Islam

Dalam sejarah Ternate pada masa pra-Islam masih belum dapat dijelaskan secara panjang lebar, kecuali dalam aspek adat-istiadat dan kepercayaan yang hingga kini masih dihayati oleh sebahagian masyarakat Ternate, yang dapat kita jadikan petunjuk yang meyakinkan bahwa semasa pra-Islam, Ternate telah mempunyai sejarah sendiri. Peninggalan Ternate pada zaman pra-Islam tidak ditemukan dalam bentuk tulisan maupun artefak. Sebelum agama Islam masuk, di Ternate telah terdapat 4 kelompok masyarakat, yaitu ;

a. *Tubo*, (yang mendiami kawasan puncak / lereng sebelah utara pulau Ternate).

13. Michel Foucault, 2002, hlm. vii.

14. Begitupun sejarah yang melatarbelakangi wacana pun akan dikaji sebagaimana cara genealogi, artinya untuk sampai pada pemahaman kekuasaan dan pengetahuan itu sendiri tidak harus belajar pada sejarah masa lampau, atau suatu *telos* semisal tokoh yang dijadikan landasan umum, namun kembali pada realitas masa kini, sehingga sejarah pada tatanannya adalah masa kini, sebab jaringan pengetahuan bersifat dinamis dalam suatu masyarakat begitupun kekuasaan di baliknya selalu berkembang. Lihat, Michel Foucault, 2002, hlm. 45

b. *Tobona,* (yang mendiami kawasan lereng sebelah selatan di Foramadiahi).
c. *Tabanga,* (yang mendarat kawasan pantai bagian utara) dan
d. *Toboleu*. (yang menempati kawasan pesisir pantai timur di Ternate).

Masyarakat Ternate[15] yang sejak dahulu semenjak dari Raja pertama *Kolano Cico* alias Masyhur Malamo (1257) hingga Sultan yang ke-48 sekarang ini Sri Sultan Mudaffar Syah-II, yang kini telah meninggal juga. Ternate telah mengalami perjalanan panjang yang merupakan mata rantai kelangsungan sebuah komunitas yang tentunya mengalami perubahan seiring perkembangan zaman yang dilaluinya hingga saat ini Ternate menjadi pusat pemerintahan Provinsi Maluku Utara.[16] Fase permulaan dari sejarah masyarakat Ternate ditandai dengan terbentuknya sejumlah kelompok yang menetap di pulau tersebut. Masyarakat ini dipimpin oleh para pemuka kelompok yang disebut dengan istilah *momole*[17]. Kelompok-kelompok

15. Masyarakat Kesultanan Ternate pada era sekarang merupakan sebutan bagi kelompok masyarakat yang secara administratif berdomisili di pulau Ternate provinsi Maluku Utara. Kawasan Ternate pada mulanya tercatat menjadi bagian dari wilayah administratif Maluku Utara yang kemudian berubah status menjadi kotamadya bersamaan dengan pembentukan provinsi tersebut pada tahun 1999. Selama masa transisi dan persiapan infrastruktur pemerintahan Maluku Utara, Ternate dijadikan sebagai ibukota provinsi sementara hingga pada 4 Agustus 2010 dipindahkan ke kota Sofifi. Lihat, Badan Pusat Statistik Kota Ternate, 2017, hlm. 24. Lihat juga: Basri Amin, 2017, hlm. 130.

16. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 68

17. Term *momole*-dalam literatur lainnya diistilahkan dengan sebutan *momoko*-berasal dari kata *to mole* yang berarti orang yang ucapannya dianggap bertuah serta diyakini bahwa apa yang disampaikannya akan menjadi kenyataan. Dari sni masyarakat kemudian percaya bahwasanya orang-orang yang tidak mematuhi perkataan dari *momole* akan mendapatkan kutukan. Dalam versi kisah lainnya *momole* digambarkan sebagai sosok pemimpin berupa orang suci ataupun dukun perempuan yang memiliki kesaktian

itu merupakan bagian dari masyarakat Halmahera di bawah kekuasaan kerajaan Jailolo yang melakukan eksodus pada tahun 1250 ke berbagai pulau di bagian barat wilayah tersebut seperti Ternate, Tidore, Moti, dan Makian. Perpindahan penduduk yang terjadi dengan skala besar ini disebabkan oleh konflik politik antara penguasa setempat yaitu raja Jailolo yang dikenal absolut-otoriter dengan beberapa kelompok politik lokal. Salah satu di antara kelompok pelarian (sebagaimana telah diklasifikasikan sebelumnya) kemudian berlabuh di pulau Ternate dan membangun pemukiman penduduk di dekat puncak gunung Gamalama untuk menghindari pengejaran dari pasukan Jailolo. Kelompok ini kemudian menjadi cikal bakal dari komunitas Tobona sebagai komunitas tertua yang mendiami pulau Ternate dengan *momole* Guna selaku pemimpin dari komunitas tersebut.[18]

Dalam kurun waktu 1254-1257 kelompok-kelompok lain juga mulai terbentuk di pulau Ternate. Setelah masyarakat Tobona yang menjadi penghuni pertama dari pulau tersebut, pemukiman-pemukiman berbeda juga mulai didirikan dengan berlokasi di kawasan yang berdekatan dengan area pesisir pantai Ternate. Kelompok-kelompok ini juga merupakan masyarakat eksodus dari Halmahera yang berikutnya mendirikan tempat tinggal di area Foramadiahi dan Sampala. Masing-masing komunitas tersebut dikepalai oleh *momole* Mole Matiti sebagai pemimpin komunitas Foramadiahi dan *momole* Ciko yang

---

serta dapat memancarkan cahaya dari tubuhnya. Karena kesaktian yang dimilikinya pula sehingga cahaya dari sosok tersebut akan memancar pada malam hari. Sebagian pendapat bahkan mengidentikkan para *momole* dengan sejenis makhluk gaib berupa jin sehingga era kekuasaan para *momole* tersebut juga disebut sebagai zaman jin. Lihat: M. Junaidi, 2009, hlm. 226. Lihat juga: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999, hlm. 30. Lihat juga: Amas Dinsie & Rinto Taib, 2008, hlm. 2

18. M. Adnan Amal, 2016, hlm. 53. Lihat juga : Ivan Taniputera, 2017, hlm. 853. Lihat juga: Junaidi, 2009, hlm. 226.

membawahi komunitas Sampala. Ketiga komunitas di atas kemudian disatukan dengan mengangkat *momole* Ciko sebagai *kolano*/raja pertama disertai perubahan namanya menjadi Mashur Malamo pada tahun 1257. Penyatuan tersebut menjadi pertanda dimulainya era pemerintahan para *kolano* sebagai babak baru dalam sejarah perkembangan masyarakat Ternate.[19]

Sumber lainnya menyebutkan informasi yang berbeda mengenai sejarah masyarakat pertama yang mendiami pulau Ternate. Dijelaskan bahwa pada awalnya pulau tersebut dihuni oleh empat kelompok yang berlokasi di kawasan Tubo, Tobona, Tabanga, serta Toboleu. Tiap-tiap desa terdiri dari sejumlah klan/*soa* dengan pemimpinnya masing-masing. Kelompok-kelompok kekerabatan ini dipimpin oleh empat orang *momole* yaitu Duturo Malamo, Balam Malamo, Tolu Malamo, dan Hai Malamo. Keempat *momole* tersebut terhimpun dalam satu konferedasi yang dikepalai oleh seorang raja dengan sebutan *kolano*. *Kolano* pertama yang menduduki kerajaan Ternate ini disebutkan bernama Baiguna yang berasal dari Foramadiahi.[20] Meskipun ditemukan perbedaan versi cerita mengenai tokoh yang diklaim menjabati posisi sebagai *kolano pertama* setelah kerajaan Ternate didirikan, berdasarkan keterangan yang disebutkan dalam literatur kesejarahan lokal berupa *Hikayat Ternate* dan *Hikayat Rua Ake Rica* ditemukan indikator yang menguatkan bahwa raja pertama kerajaan tersebut ialah *momole* Ciko alias Mashur Malamo.[21]

---

19. M. Adnan Amal, 2016, hlm. 53-55. Lihat juga : Ivan Taniputera, 2017, hlm. 853. Lihat juga: Junaidi, 2009, hlm. 226-227. Lihat juga: W. R. Van Hoevel, 2014, hlm. 10-11.

20. Amas Dinsie & Rinto Taib, 2008, 1-2.

21. M. Adnan Amal, 2016, hlm. 16, 18, 53-55. Lihat juga : Amas Dinsie & Rinto Taib, 2008, hlm. 9-10. Lihat juga: Tim Peneliti Kantor Bahasa Maluku Utara, 2011, hlm. 114-116. Lihat juga : Darmawijaya, 2010, hlm. 115-

Pertambahan populasi masyarakat Ternate menjadi semakin bervariasi dan kompleks dengan bergabungnya komunitas-komunitas pendatang tersebut menjadi bagian dari struktur sosial kerajaan Ternate. Catatan administratif bangsa Eropa pada masa itu telah merekam keberadaan pemukiman-pemukiman masyarakat dengan beragam etnis yang menetap di pulau Ternate. Salah satunya seperti kelurahan Kampung Makassar Ternate yang pada mulanya merupakan gabungan dari pemukiman beberapa komunitas orang-orang Bugis, Jawa, dan Melayu. Keragaman etnis masyarakat Ternate juga bertambah dengan bergabungnya orang-orang Arab yang populasinya disebutkan meningkat pada dekade ketiga abad ke-19, di samping pula ditemukan kehadiran para pemukim dari Cina yang juga terlebih dahulu telah menempati Ternate.[22] Keturunan dari kelompok-kelompok etnis di atas masih dapat ditemukan hingga sekarang tersebar di berbagai wilayah Ternate, membentuk karekteristik masyarakat Ternate menjadi masyarakat yang pluralistis.

Dalam sejarah kepemimpinan atau pemerintahan di Ternate, selain dipimpin oleh para *Kolano* (dalam bahasa Ternate) atau Sultan sebanyak 48 orang Raja Ternate, masyarakat Ternate pernah diperintah oleh pejabat penguasa asing yang berkedudukan di Ternate, tercatat sebanyak 20 orang pejabat Gubernur Portugis (1512-1574), 7 orang pejabat sebagai Residen perwakilan Inggris di Ternate (1797-1815), 53 orang pejabat Gubernur VOC untuk wilayah Maluku yang berkedudukan di Ternate, dan lebih dari 28 orang pejabat Residen Pemerintah

117. Lihat juga : HM. Jusuf Abdulrahman, 2013, hlm. 21.

22. R. Z. Leirissa, 1990, hlm. 48-51. Lihat juga : R. Z. Lerissisa, 2000, hlm. 623-624. Lihat juga: Usman Nomay, 2014, hlm. 248. Lihat juga: Hairudin Amir, 2013, hlm. 26.

Kerajaan Belanda yang juga berkedudukan di Ternate.[23] Selain itu, adanya hubungan dengan para pedagang dari bangsa Arab dan Persia maupun dari Gujarat, juga disebut sebagai kehadiran Islam di daerah ini. Perjalanan panjang sejarah masyarakat Ternate hingga kini telah melalui dinamika dan proses asimilasi budaya dan campur tangan kekuasaan dari luar terutama bangsa Eropa selain para sultannya mengakibatkan kebudayaan masyarakat Ternate memiliki ciri khasnya tersendiri. Para pendahulu di daerah ini telah meletakan dasar, baik menyangkut keyakinan beragama maupun sendi-sendi moral dan etika. Perilaku yang tercermin dalam adat-istiadat, tradisi, dan budaya yang tersirat dalam institusi dan pranata sosial di masyarakat Ternate.[24]

Kedatangan Islam di Kesultanan Ternate

Permasalahan seperti bagaimana, mengapa dan kapan penduduk Maluku (Ternate) mulai menganut agama Islam, tidak mudah disepakati secara bulat. Dari sejumlah premis kesejarahan, dapat disimpulkan bahwa orang-orang asing dari Asia-Arab, Gujarat, dan Cina yang berprofesi pedagang, berikut pedagang-pedagang Jawa dan Melayu yang telah memeluk agama Islam, merupakan penyebar-penyebar agama Islam di Maluku pada masa awalnya. Syekh Mansur dari Arab, yang berada di Tidore pada masa pemerintahan Kolano Caliati, serta Datu Maula Hussein dari Jawa, yang berada di Ternate pada masa pemerintahan Kolano Marhum, dapat dipandang sebagai representasi pedagang Arab dan Nusantara yang melakukan Islamisasi Maluku.

---

23. M. Adnan Amal, 2016, hlm. 469 – 470.

24. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 59. Lihat juga: Ivan Taniputera, 2017, hlm. 853-854. Lihat juga: Pery Achmad Sapari, 2011, hlm. 37-38.

Proses selanjutnya adalah pergaulan dan pembauran antara orang-orang Islam pendatang dan pribumi lokal, diikuti dengan perkawinan, juga telah memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam sejarah penyebaran Islam di Maluku. Kombinasi keseluruhan cara semacam itu mungkin dilakukan dengan baik di Maluku, karena iklim pemerintahan para penguasa di kawasan ini cukup kondusif. Masalah paling kontroversial tentang Islamisasi Maluku seperti di daerah lainnya di seluruh Nusantara, adalah kapan tepatnya agama Islam mulai masuk ke kawasan ini. Para penulis sejarah Maluku, baik asing maupun nasional, lazimnya menujuk sumber-sumber Portugis yang menetapkan tahun pelantikan Sultan Zainal Abidin dari Ternate yakni tahun 1486 sebagai permulaan tarikh Islam di Maluku.

Dasar penggunaan tahun ini sebagai awal masuknya Islam di Maluku adalah ketika Zainal Abidin bertakhta, ia menggunakan gelar sultan yang Islami, dan melepaskan titel tradisional kolano yang digunakan raja-raja sebelumnya sejak berabad-abad silam.[25] Tetapi penentuan peristiwa besar dengan mengaitkannya pada penggunaan gelar ini perlu diberi beberapa catatan seperti, *Pertama:* Tome Pires[26] menyatakan bahwa menurut orang-orang Maluku, yakni para pedagang Ambon dan Banda yang diwawancarainya ketika bertemu tahun lalu.[27] Islamisasi Maluku terjadi kira-kira pada 14591460, dua puluh tahun lebih awal dari pemberitaan sumber-sumber Portugis,

---

25. M. Adnan Amal, 2010, hlm, 235-236

26. Thome Pires adalah seorang ahli farmasi Portugis yang tiba di Malaka setelah kerajaan itu jatuh ke tangan Portugis pada 1511 dan penulis buku terkenal, Suma Oriental: An Account of the East from the Red Sea to Japan, yang ditulis di Malaka dan diselesalkan di India antara 1512-1515.

27. Thome Pires berada di Malaka pada 1532 pedagang Maluku jelas dilakukan pada tahun itu juga. Dengan demikian, jika Maluku telah menerima lslam 50 tahun sebelum penaklukan Malaka oleh Portugis, Lihat, Van Fraassen, 1987, hlm. 32

yang mematok tahun 1486, saat wafatnya Kaicil Marhum dan bertakhtanya Zainal Abidin. Kaicil Marhum, sebelum wafat, telah memeluk Islam, dan dialah kolano Ternate pertama yang jenazahnya dimakamkan menurut syariat Islam. Dari sudut ini, laporan para pedagang Ambon dan Banda kepada Thome Pires dapat dikatakan cukup masuk akal.

Kedua, De Clerq[28] yang melaporkan bahwa pada tahun 1334 dan 1372 telah naik takhta di Tidore dua kolano, masing-masing Nuruddin dan Hasan Syah. Sekalipun keduanya tidak menggunakan gelar sultan, tetapi gelar syah "sultan, raja" yang disandang Hasan berasal dari titel Kaisar Persia setelah memeluk agama Islam.[29] Gelar syah ini menunjukkan identitas seseorang sebagai raja beragama Islam dari sebuah kerajaan Islami. Dengan demikian, penggunaan gelar "syah" oleh Kolano Hasan dari Tidore mengidentifikasikan dirinya sebagai seorang raja Muslim dari kerajaan yang Islami. Apabila asumsi ini dapat dibenarkan, dapat disimpulkan bahwa Islam masuk ke Maluku dalam hal ini Tidore sekitar 1372, bukan pada masa pemerintahan Caliati pada 1495. Demikian juga, komunitas Muslim terbentuk di Tidore beberapa waktu sebelum.

Ketiga, Pada awal abad ke-14, terutama pada masa pemerintahan Sida Arif Malamo di Ternate (1322-1331), diberitakan bahwa Sida Arif Malamo adalah raja yang sangat luas pergaulannya dengan orang-orang asing, terutama orang Arab. Ia bahkan belajar bahasa Arab, dan gaya hidup nya meniru gaya

28. F.S.A de Clerq, 1890, hlm. 148

29. Gelar semacam ini juga digunakan raja-raja Malaka dan Aceh setelah memeluk Islam. Sultan Malaka, Iskandar Syah, sebelumnya bernama Paramisara. Ia adalah seorang pangeran asal Majapahit dari Blambangan, Jawa Timur. Iskandar Syah kemudian digantikan putranya, Muhammad Iskandar Syah. Demikian pula, beberapa Sultan Malaka setelah itu menggunakan gelar syah seperti Mudaffar Syah, Mansur Syah, dan Mahmud Syah. Lihat, F.S.A de Clerq, 1980, hlm. 147

hidup orang Arab yang Islami. Baik orang Arab, Gujarat, Jawa maupun Melayu yang bermukim di Ternate, Tidore dan Bacan adalah pedagang-pedagang Muslim. Karena itu, tidak sukar membayangkan bahwa mereka telah "menularkan keyakinan dan agamanya, selain gaya hidup dan budayanya. Selanjutnya, Naidah, seorang Hukum Soasio Kesultanan Ternate, menulis dalam Sejarah Ternate, bahwa "di bawah pemerintahan Cico, agama Islam belum kuat di Ternate." Itulah sebabnya, Zainal Abidin pergi ke Jawa untuk mempelajari Islam secara langsung dari Sunan Giri yang terkenal, dan memboyong sejumlah ulama Jawa ketika kembali ke Ternate. Cico adalah ayah Gapi Baguna dan kakek Zainal Abidin.

Dalam penarikan garis keturunan yang dibuat Van Fraassen[30], permaisuri Cico, seorang perempuan dari Seli (Tidore), melahirkan Gapi Baguna yang menikah dengan seorang perempuan dari Sula. Dari perkawinan ini lahir Zainal Abidin. Sementara dalam catatan Valentijn[31] dan de Clerq[32] disebutkan bahwa Cico adalah nama lain dari Sia (Gapi Baguna II), yang berkuasa antara 1432-1465, dan Gapi Baguna adalah ayah dari Marhum yang berkuasa antara 1465-1486, 1500. Lebih jauh, Valentijn mengklasifikasikan Marhum sebagai Dengan demikian, bila Naidah mencatat bahwa pada masa pemerintahan Cico (1432-1465) Islam belum kuat di Ternate, ia mengemukakan indikasi bahwa Islam telah eksis di sana, tetapi belum memiliki pengaruh sosio-politik yang signifikan terhadap kerajaan, seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Zainal Abidin serta para sultan sesudahnya.

---

30. Van Fraassen, 1987, hlm. 7

31. Valentijn Francoise, 1724, hlm. 369

32. F.S.A de Clerq, 1980, hlm. 148

Beberapa fakta sejarah yang dikemukakan di atas dimaksudkan untuk memberikan alternatif tarikh masuknya Islam ke Maluku terkhusus ke kesultanan Ternate, hal ini dikarenakan Islam sebagai agama yang sejak awalnya telah memberikan pengaruh yang demikian besar terhadap aspek keagamaan, tradisi, politik dan militer kerajaan-kerajaan di Maluku, baik terhadap masyarakat, para penguasa ataupun elit-elit kerajaan lainnya.[33] Sementara itu, perlu pula disimak pendapat beberapa sarjana asing. Pigafetta yang mengunjungi Maluku pada 1521, ia kembali ke negerinya bersama ekspedisi Spanyol pertama di Tidore menulis bahwa orang-orang Maluku telah memeluk agama Islam lima puluh tahun yang silam. Sedangkan Barros mengatakan bahwa rakyat Maluku telah menjadi Muslim delapan puluh tahun sebelum kedatangan bangsa Portugis ke sana pada 1512. Thome Pires menulis pada 1544 bahwa Islam masuk ke Maluku sekitar delapan puluh atau sembilan puluh tahun yang lalu. Dengan demikian, masuknya Islam ke Maluku, menurut pendapat pendapat ini, dapat diringkas sebagai berikut:

a. Menurut Pigafetta sekitar tahun 1469;
b. Menurut Barros sekitar tahun 1430; dan
c. Menurut Tome Pires antara 1420-1430.

Seperti terlihat, suatu hal pasti yang dapat disimpulkan dari pendapat-pendapat di atas adalah agama Islam masuk ke Maluku bukan pada 1486, tetapi sekitar 50 hingga 60 tahun sebelumnya. Prof. R.A. Kern berpendapat bahwa Islam masuk ke Maluku lewat jalur pedagang pedagang Jawa. Ia tidak menyebut tahunnya secara pasti, tetapi menyatakan bahwa Islam mulai

33. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 235-236

masuk di Ternate dan Tidore pada pertengahan abad ke-15[34]. Rute perjalanan lslamisasi mengikuti rute perniagaan, dari Nusantara bagian barat ke timur, dan pada tahap-tahap awal di mulai di pusat-pusat perdagangan serta kota-kota pelabaha pulau dan pesisir pantai. Di mulai dari semenanjung Malaka dan Trengganu ke Aceh (Samudera Pasai), pantai utara Jawa Timur, Filipina Selatan (Sulu dan Mindanao), Brunei, terus ke Maluku. Adalah Kerajaan Samudera di Aceh Utara yang tercatat dalam buku-buku sejarah sebagai kerajaan Islam pertama pada akhir abad ke-13.

Mengenai bukti pembelajaran Islam begitu juga persinggungan masyarakat maupun pemerintahan kesultanan dengan al-Qur'an dan hadis dapat dilihat dari kerja keras seorang pedagang sekaligus mubaligh asal Jawa bernama Datu Maula Hussein, menurut sebuah sumber, Maula Husein berasal dari Minangkabau. Ia bermukim beberapa lama di Gresik, kemudian datang ke Ternate sebagai pedagang merangkap juru dakwah. Ia tiba di Ternate pada 1465.[35] Hussein adalah seorang muballigh besar pada masanya. la memiliki pengetahuan agama Islam yang luas dan dalam, serta pakar tilawah dan kaligrafi Arab. Pada waktu senggang terutama di malam hari, ia membaca al-Qur'an dengan suara yang merdu, serta membuat kaligrafi di atas potongan-potongan papan Keahliannya ini membuat pribumi Ternate terpesona dan kagum.

Itulah sebabnya, setiap kali ia mendendangkan ayat-ayat suci al-Qur'an, banyak orang berdatangan untuk mendengarkannya. Jumlah pengagumnya kian bertambah dari waktu ke waktu Akhirnya, ada di antara pribumi tersebut yang memintanya mengajarkan membaca al-Qur'an. Hussein menjelaskan bahwa

---

34. R.A Kern, 1947, hlm. 21-22

35. Valentijn Francoise, 1724, hlm. 378

al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam yang berisi kalam Ilahi. Kitab suci hanya boleh diajarkan kepada mereka yang telah menganut agama Islam. Mendengar penjelasan Hussein, orang orang Ternate tidak keberatan dengan syarat itu, dan mulailah mereka berbondong-bondong memeluk agama Islam. Dengan semakin banyaknya orang Ternate, demikian juga orang Tidore, Bacan, dan Jailolo yang masuk Islam, Hussein membuka pengajian untuk mengajarkan al-Qur'an dan Islam. Upayanya bisa dikatakan sukses dan merembet sampai ke lingkungan istana. Hussein diminta membaca al-Qur'an dan menjelaskannya di depan kolano, para *bobato* serta keluarga istana, yang berujung dengan pengucapan dua *kalimat syahadat* sebagai pertanda masuk Islamnya mereka. Pada masa ini pula mulai lakukan akulturasi dan asimilasi budaya oleh murid dari Datu Maula Hussein yakni sultan Zainal Abidin Syah yang kemudian pergi belajar Islam ke tanah Jawa.[36]

Proses Normalisasi dan Dominasi Pengetahuan Tentang Islam

Normalisasi dan dominasi pengetahuan Islam tergambar dalam sejarah kedatangan dan eksisnya seorang Datu Maula Hussein yang menjadi guru spiritual Zainal Abidin, mulai dari masa kanak-kanaknya hingga dinobatkan sebagai Sultan Ternate. Seperti terlihat dalam kenyataan sejarah, Islam memperoleh kekuatan politik setelah bertakhtanya Zainal Abidin pada 1486. Zainal Abidin adalah raja pertama Ternate, bahkan Maluku, yang memakai gelar sultan, sebagai pengganti gelar kolano yang disandang para pendahulunya. Setelah itu, Raja Caliati dari Tidore melakukan langkah serupa atas bimbingan guru

36. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 62-63

spiritualnya Syekh Mansur yang berasal dari Arab.[37]

Pada 1494, Zainal Abidin melakukan perjalanan ke Giri, Jawa Timur, untuk belajar agama Islam pada Sunan Giri, salah satu dari sembilan wali (walisongo) yang terkenal itu. Maula Hussein menyertainya dan kembali untuk seterusnya ke kampung halamannya. Dengan demikian, Zainal Abidin adalah sultan Maluku pertama yang belajar agama Islam langsung pada Sunan Giri. Setelah tiga bulan belajar di madrasah Sunan Giri[38], ia kembali ke Ternate dengan memboyong beberapa ulama Jawa untuk mengajarkan Islam di Ternate. Di antara ulama-ulama asal Jawa itu ada yang diangkatnya sebagai imam, sebuah jabatan struktural Kerajaan Ternate. Inilah asal-usul lembaga Imam Jawa pada struktur kelembagaan Kesultanan Ternate dan terjadinya normalisasi dan marginalisasi antara tradisi lokal dengan tradisi Islam di kesultanan Ternate.[39]

Normalisasi Islam Pada Aspek Kepercayaan Masyarakat Awal Ternate

Maluku, lebih khususnya Ternate memiliki kesamaan dengan suku-suku bangsa lain di Nusantara, sebelum masuknya pengaruh agama-agama Islam dan Kristen, manusia pribumi sejak dahulu berada dalam suasana pengaruh alam sekitar, yang turut membentuk cara berpikir dan pandangan hidupnya selaku manusia alamiah, yang menggantungkan hidup dan nasibnya pada kekuatan-kekuatan alam ini. Keadaan alam yang sering

37. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 235

38. Valentijn menyebut madrasah yang diasuh Sunan Giri sebagai Sekolah Tinggi Agama (*Godsdienst Hage School*). Lihat, Valentijn Francoise, 1724, 379

39. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 236

berubah-ubah mengakibatkan manusia saat itu tidak bebas dalam menghadapinya. Gambaran ini kemudian menimbulkan rasa segan dan takut serta heran terhadap segala tantangan alam, sehingga membuat manusia mencari jalan untuk menemui rahasia dari pada segala yang terjadi itu. sebagaimana disebut dengan "Agama atau Religi" akni dorongan keinginan manusia untuk mendapatkan hubungan dengan yang di luar dia.

Masyarakat Maluku (Ternate) sebelum masuknya agama Islam dan Kristen nyatanya memiliki agama atau lebih disebut dengan kepercayaan "Kepercayaan Setempat" atau kepercayaan asli. Keperayaan asli ini ialah kepercayaan terhadap animisme dan dinamisme. Masyarakat masih menganut kepercayaan animisme yaitu kepercayaan terhadap arwah orang- orang yang telah meninggal, kepada *magi-magi* dan menganggap seluruh alam ini mempunyai "jiwa dan roh". Fakta ini kemudian digambarkan pula dengan berbagai jenis upacara-upacara adat yang masih ada sampai sekarang ini. Selain animisme, mereka juga tergolong pada hal-hal berupa dinamisme, yaitu kepercayaan terhadap kekuatan-kekuatan tidak berwujud yang menguasai segala sesuatu dan selalu menakutkan, seperti batu-batu, pohon, atau benda lain tertentu yang dianggap mempunyai kekuatan rahasia. Ada tempat-tempat yang dianggap suci, yang mengandung hal-hal yang tahbis, tapi adapula tempat-tempat yang menakutkan yang dari padanya diperoleh kekuatan ghaib.[40]

Sebelum kedatangan Islam di Ternate, kepercayaan kepada kekuatan-kekuatan animisme dan dinamisme sangat terkenal, penyembahan selalu dilakukan terhadap roh nenek moyang yang disebut *"Gomanga"*. Peraturan-peraturan yang berasal dari nenek moyang sampai sekarang dipegang teguh dan

40. Putri Fitria, 2014, hlm. 15. Lihat juga. M. Dahlan Al-Barry, 2001, hlm. 32. Lihat juga. Zaini Dahlan, dkk, 1983, hlm. 25.

ada rasa takut dari masyarakat untuk dilanggar karena dapat mendatangkan malapetaka. Berbagai bentuk roh jahat yang dikenal masyarakat seperti *Hatemadubo, Meki, Goda,* dan masing-masing mendiami pohon-pohon, gunung, gua. Berbagai benda yang didiami roh-roh tadi semuanya mempunyai kekuatan ghaib dan kekuatan ghaib itu dapat diturunkan kepada manusia. Kepercayaan masyarakat Ternate dahulu, juga punya anggapan bahwa dunia ini dengan segala isinya diciptakan langsung oleh suatu roh tertinggi yang disebut *"Gikirimoi"*. *Gikiri* artinya pribadi, dam *Moi* artinya satu. Sehinggai *Gikirimoi* berarti suatu pribadi tertinggi yang tidak kelihatan. Masyarakat berpendapat bahwa *Gikirimoi* setelah selesai bertugas menciptakan bumi dengan segala isinya, maka ia tidak berperan lagi, kekuasaannya lalu di serahkan kepada manusia pertama yang diciptakannya dan manusia inilah yang menjadi nenek moyang mereka yang selalu dipuji.[41]

Pada zaman baru, sekitar abad 1500 – 1800 M saat penyebaran Islam di daerah tersebut, dapat dilihat bahwa Islam tidak menghapus bahkan membuang sepenuhnya kepercayaan lama tersebut, melainkan di normalisasi kembali dengan ajaran-ajarannya yang saat itu mulai berkembang di Ternate. Normalisasi juga dilakukan sampai pada bagaimana kerajaan Ternate dan kerajaan-kerajaan sekitarnya (Moloku Kie Raha) berdiri, lewat cerita-cerita tradisional rakyat sampai sekarang. Cerita atau hikayat ini menyatakan bahwa yang menurunkan raja-raja Maluku yang beragama Islam, ialah Jafar Sadek, seorang yang berasal dari Arab. Hal ini juga menuai pro dan kontra, dikarenakan sebagaimana dijelaskan dalam buku "Sejarah Ternate" dan catatan-catatan sejarah dari kerajaan Tidore dikatakan, bahwa sultan Zaenal Abidin dari Ternate adalah raja yang menganut Islam dan diikuti oleh pejabat-pejabat di istana,

41. Bambang Suwondo, 1977, hlm. 38-40

keluarga besar mereka, kemudian baru diikuti oleh masyarakat, para bangsawan.[42]

Islamisasi yang terjadi di Ternate memiliki karakteristik keber-Islaman yang bercorak lokal sama halnya daerah Jawa bagian Pesisir. Corak lokal dari Islam pada masyarakat Ternate tergambar jelas dari penyerapan unsur-unsur kepercayaan, tradisi dan budaya yang terjadi sejak awal proses penyebaran Islam dimulai pada wilayah tersebut. Peran tarekat ataupun gerakan sufisme yang lebih condong ke arah hal-hal yang magis kemudian menyerap dan berakultursi dengan kepercayaan serta kekuatan magis dan beberapa kalangan masyarakat dijadikan sebagai metode dakwah.[43] Dengan memperhatikan karakteristik dari falsafah adat, sejumlah sastra lisan maupun pelaksanaan beberapa upacara adat Masyarakat Ternate yang sarat akan nuansa sufistik.[44] Argumentasi ini didukung pula oleh sejumlah bukti sejarah berupa penemuan naskah-naskah kuno di wilayah Maluku dan Maluku Utara yang sebagian diantaranya mengulas topik-topik seputar kesulukan, di samping ditemukan pula berbagai aliran tarekat yang juga berkembang pada wilayah-wilayah tersebut termasuk Ternate seperti aliran Samaniah, Qadiriyah dan Naqsyabandiyah.[45] Kelompok sufi yang mengadopsi elemen-elemen lokal-tradisional diakui juga terjadi pada kawasan lainnya di Indonesia. Tesis tersebut disepakati oleh para sejarawan yang menegaskan dominasi kaum sufi-wali

42. Bambang Suwondo, 1977, hlm. 58

43. Christian Kiem, 1993, hlm. 96.

44. La Sakka, 2007, hlm. 102-103. Junaidi, 2017, hlm. 232-234. Lihat juga : Muamar Abd. Halil, 2017, hlm. 49-53. Lihat juga: Ridwan Dero, 2015, hlm. 141-142, 145-149.

45. Titik Pudjiastuti, 2016, hlm. 5. Lihat juga: Titik Pudjiastuti, 2018, hlm. 4. Lihat juga: Muhammad As'ad, 2010, hlm. 178-179. Lihat juga; Wuri Handoko, 2015, hlm. 184, 189.

sebagai agen penyebar Islam di berbagai wilayah Nusantara.[46]

Normalisasi yang melibatkan unsur-unsur lokal ini kemudian membentuk wajah Islam yang bernilai lokalitas Ternate. Ciri normalisasi tersebut dapat dilihat dari penyelenggaraan ajaran-ajaran Islam yang dirumuskan kembali dengan menambahkan elemen-elemen adat untuk membentuk suatu tradisi khas dari masyarakat Ternate. Sepertihalnya tradisi atau ritual *kololi kie*/keliling gunung dan *fere kie*/naik gunung, yang menjadi contoh untuk menggambarkan pola pertautan Islam dan kepercayaan yang sudah menjadi tradisi masyarakat Ternate. Islam dijadikan sebagai komponen pelengkap pelaksanaan ritual-ritual tersebut. Ritual-ritual ini dilaksanakan berdasarkan keyakinan masyarakat Ternate yang mempercayai kekeramatan pulau Ternate termasuk Gunung Gamalama yang terdapat di tempat itu. Masyarakat setempat meyakini bahwa keselamatan hidup mereka dari ancaman bencana alam berupa letusan gunung berapi berkaitan dengan penjagaan Tuhan yang melindungi pulau tersebut sebagai tanah keramat. Untuk alasan tersebut kedua ritual adat ini kemudian dilaksanakan sebagai bentuk permohonan perlindungan kepada Tuhan sekaligus menjadi ungkapan rasa syukur atas nikmat berupa penjagaan dari letusan gunung Gamalama yang dapat mengancam kehidupan masyarakat Ternate.

Di sisi lain ritual-ritual di atas juga diselenggarakan untuk menziarahi sejumlah makam tua/*jere* yang menurut kepercayaan masyarakat lokal dianggap merupakan kuburan para wali-sufi yang terdapat pada beberapa lokasi di pulau Ternate. Dalam pelaksanaannya ritual *kololi kie*/keliling gunung ditempuh

46. Syafiq Hasyim, 2013, hlm. 11. Lihat juga: Masdar Farid Mas'udi, 2017, hlm. 68. Lihat juga: Michael Laffan, 2011, hlm. 7-8. Lihat juga: Mutawali, 2016, hlm. 316-317. Lihat juga: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999, hlm. 22.

dengan dua cara yaitu melalui jalur darat dan laut. Bagian dari prosesi adat ini dilengkapi dengan pembacaan doa *kie*/doa gunung yang tersusun dari beberapa doa yaitu; doa *asmih*, doa *tayyib* doa Abdul Qadir Jaelani, doa *ahlul bait*, doa keramat, doa kubur, doa tolak bala serta doa selamat. Doa-doa tersebut juga dibaca pada pelaksanaan ritual *fere kie*/naik gunung.[47]

Islamisasi Budaya Lokal dan Tradisi di Masyarakat Kesultanan Ternate

Kehidupan masyarakat Kesultanan Ternate menampilkan corak yang berbeda dari setiap zamannya *(time character)* dimana terjadi pembauran budaya (akulturasi) atau persilangan budaya (inkulturasi) dan bisa saja terjadi adopsi budaya.[48] Sedangkan dari segi historis budaya Ternate menjadi sentral di budaya *Moloku Kie Raha*. Hal ini dapat dipahami dari awal pertama perjumpaan para raja di konferensi Moti (*Moti Verbond*, 1933 M). Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, hasil dari konferensi tersebut terbentuknya negara *Moloku Kie Raha* dan Ternate sebagai pusat pemerintahan, sehingga Ternate pun menjadi sentral budaya dari *Moloku Kie Raha*, termasuk aktivitas lain seperti politik dan ekonomi.[49] Bukti dari sentralisasi tersebut dengan adanya sebaran seni dan budaya di seluruh daerah di Moloku Kie Raha hingga sekarang ini , lebih banyak dipengaruhi atau menggunakan bahasa Ternate. Untuk Ternate sendiri budayanya juga dipengaruhi oleh budaya luar khususnya dari para pedagang Arab-Cina dan para penjajah dari Spanyol, Portugis, Belanda,

47. Ridwan Dero, 2015, hlm. 141-142, 145-149. Lihat juga: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999, hlm. 55.

48. HM. Yusuf Abdulrahman, 1997, hlm. 119

49. Tim Penulis, 2012, hlm. 159

dan Jepang. Masyarakat Ternate juga memiliki budaya tersendiri yakni budaya yang inklusif di samping mempertahankan jati diri budayanya yang melakukan akulturasi, enkulturasi, dan adopsi budaya lain. hal itu menggambarkan kehidupan masyarakat yang inklusif karena menyediakan ruang-ruang budaya masyarakat lain yang masuk ke dalam budaya Ternate untuk memperkaya khasanah budaya di *Moloku Kie Raha.*

Adat istiadat dari masyarakat Kesultanan Ternate pun secara realitas terjadi perpaduan antara budaya lokal warisan para leluhur dan tata cara Islam (syariat Islam). Presentasi ini juga dibenarkan bahwa peletak dasar tradisi di *Moloku Kie Raha*, bapak moyang empat sultan yakni Djafar Sadik. Namun tradisi ke-Islaman muncul setelah sultan Zainul Abidin (1486-1500 M) kembali dari belajar Islam di Sunan Giri (Gresik) Jawa Timur dan selanjutnya mentransfer budaya lisan (sastra lisan) Ternate ke dalam bahasa tulisan Arab-Melayu dan diberi muatan nilai-nilai Islam. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan beberapa fatwa yang memiliki nilai agamis dan filosofis tinggi, fatwa atau sejenisnya ini kemudian dikenal dengan *dolabololo, dalil tifa, dalil moro, moro-moro se saluma, tamsil dodoto, rorasa*[50]. Salah satu diantara tentang fatwa tersebut dalam bahasa Ternate diungkapkan;

"Toma Ua Hang Moju,
Toma Limau Gapi Matubu,
Gudu Moju Nonako Ri Jou Si To Suba,
Gudu Moju Si To Suba Ri Jou Si To Nonako,
Jou Se Ngofa Ngare"

50. Isi dari beberapa hal tersebut adalah berupa nasihat-nasihat para leluhur di Ternate yang mempunyai relevansinya dengan ayat-ayat al-Qur'an

Artinya:
Dia Ada Jauh Sebelumnya
Berada di Puncak Gunung Gapi
Dari Kejauhan Sudah Kukenal Sehingga Ku Sembah
Dari Kejauhan Ku Sembah Karena Pernah Ku Kenal Sebelumnya
Engkau Dan Aku

Dasar inilah yang membentuk karakter budaya masyarakat Kesultanan Ternate yang cenderung agamis, filosofis, mistis dan estetis. Sikap yang ditunjukan dalam keberagamaan adalah cenderung mistis, akan tetapi inklusif dalam persoalan sosial. Oleh karena tradisi-tradisi masyarakat Kesultanan Ternate dari beberapa kecenderungan di atas menyebabkan timbulnya banyak simbol-simbol budaya Ternate dalam variasi makna, baik berkaitan dengan refleksi budaya dasar manusia yakni pangan, pakaian, dan papan dalam kehidupan sehari-hari yang syarat akan nilai Islam. Budaya pangan dapat dicontohkan dengan sebuah model penyajian makanan tradisional dengan menggunakan *dulang* (bentuk meja papan di lantai berbentuk persegi) yang dikelilingi oleh bangku kecil yang disebut *suku papat*. Seorang ibu duduk di *dulang* dekat tempat makanan. Ayah duduk di ujung meja yang lain menghadap ke ibu, anak-anak berada disamping kiri dan kanan. Ibu memiliki dua buah sendok besar yakni *aru* dan *iru*. Semua anggota keluarga duduk di atas suku papat menghadap *dulang*, biasanya anak paling kecil duduk dekat dengan ibu, yang sulung duduk dekat dengan ayah, ibu membagikan makanan sesuai dengan porsi sementara sambil makan ayah memberi nasihat.[51]

51. Tim Penulis, 2012 160-162

Perilaku Keagamaan Setelah Langkah Islamisasi di Kesultanan Ternate

Pada aspek ini sangatlah berhubungan dengan tugas dari lembaga keagamaan yang disebut dengan *jolebe* atau *bobato akhirat* (yang akan dijelaskan pada sub-bab berikut). Kewenangan dan tugasnya dapat dibagi menjadi dua, yaitu, *Pertama,* Tugas-tugas yang berkaitan dengan ritual-ritual keagamaan yang ditujukan untuk menjaga dan memelihara kehidupan spiritual rakyat (seperti shalat jum'at, shalat fardhu, dan yang berkaitan dengan pemellharaan jenazah, kenduri, tahlil maupun hal lain yang menyangkut shalat sunnah seperti shalat Iedul fitri dan Idhul Adha, Tarawih di bulan Ramadhan). *Kedua,* Menetapkan awal dan akhir Ramadhan, menjadi amil dalam pengumpulan zakat fitrah, zakat mal dan sedekah, serta tugas-tugas lain seperti sunatan, aqiqah, dan sebagainya.[52] Di pusat, *kalem* memberikan fatwa atas permintaan sultan atau masyarakat umum tentang suatu persoalan syariat dan fiqih Islam.

Di samping itu, para *jolebe* juga diberikan tugas-tugas yudisial, khusus di bidang hukum kekeluargaan dan hukum waris Islam. Institusi yudisialnya disebut hakim *syara* yang berwenang mengadili perkara-perkara menurut hukum kekeluargaan dan waris Islam antara lain meliputi: hukum perkawinan, perceraian dan talak, rujuk dan nafkah, serta pembagian warisan menurut hukum Islam. *Kalem* adalah peradilan banding hakim *syara,* apabila keputusannya tidak diterima pihak yang berperkara. Keputusan *kalem,* dalam hal ini, adalah keputusan akhir. Walaupun sultan adalah *amir al-Din,* ia tidak pernah mencampuri kompetensi hakim *syara*. Satu-satunya hak prerogatif sultan berkenaan dengan hal ini adalah pemberian wali hakim kepada calon pengantin perempuan yang

52. Tim Penulis, 2012, hlm. 92-93

tidak memiliki wali atau apabila walinya enggan memberikan perwalian. Pemberian hak wali ini pun dilakukan sultan dengan mendelegasikan wewenangnya kepada para imam dan khatib.[53]

Dapat dikatakan bahwa proses normalisasi dan marginalisasi menjadi sangat agresif dilakukan saat kembalinya sultan Zainal Abidin Syah dari daerah Jawa. Dari aspek pemerintahan sendiri di mulai dari prasyarat harus beragama Islam bagi para bobato, pemerintahan-pemerintahan di distrik, tempat para *salahakan*, utusan, atau *sangaji* berkedudukan harus berlokasi di tempat-tempat pemukiman komunitas Muslim. Masyarakat Muslim pada umumnya berdiam di teluk-teluk dan pesisir pantai, serta jarang di wilayah pedalaman yang masih belum tersentuh Islam. Jadi, tidaklah mengherankan jika sampai dewasa ini hampir semua ibukota kecamatan di Maluku Utara berada di tengah-tengah komunitas Muslim dan terletak di pesisir pantai.[54]

Penutup

Islamisasi yang dilakukan oleh para sultan di Kesultanan Ternate sangatlah berdampak besar, terlebih lagi, peran sultan dinilai sangatlah vital untuk melakukan marginalisasi dan normalisasi terhadap sistem kepercayaan, adat dan budaya di masyarakat Ternate. Islamisasi yang terjadi di Ternate memiliki karakteristik keber-Islaman yang bercorak lokal, sama halnya daerah Jawa bagian Pesisir.

Corak lokal dari Islam pada masyarakat Ternate tergambar jelas dari penyerapan unsur-unsur kepercayaan, tradisi dan budaya yang terjadi sejak awal proses penyebaran Islam dimulai

53. Tim Penulis, 2012, hlm. 93

54.. M. Adnan Amal, 2010, hlm. 64-65

pada wilayah tersebut. Sebagaimana dicontohkan dengan peran tarekat ataupun gerakan sufisme Islam, yang lebih condong ke arah hal-hal yang magis kemudian menyerap dan berakultursi dengan kepercayaan, adat serta budaya di Ternate. Bahkan, beberapa kalangan masyarakat, menjadikan hal tersebut sebagai metode dakwah.

Gerakan-gerakan marginalisasi dan normalisasi bertaraf lokal inilah yang seharusnya terus-menerus dilakukan untuk menghadapi persoalan-persoalan pada era sekarang ini dilihat dari bagaimana menyebarnya metode dakwah yang demikian keras dan memiliki signifikansi yang buruk terhadap kehidupan sosial di masyarakat. Apalagi harus menghilangkan karakteristik Islam yang sudah padu dengan budaya serta tradisi yang ada di masyarakat Ternate. Para kalangan muda pun harus menyadari akan karakterisktik ini agar dalam pemahaman agama mereka sesuai dengan konteks dimana mereka hidup dan menjalankan aktivitas sehari-hari, terutama dalam hal beribadah.

DAFTAR PUSTAKA

Abdulrahman, HM. Jusuf. (2013). *Kapita Selekta : Sejarah, Bahasa dan Budaya Moloku Kie Raha,* Yogyakarta : Kanisius.

Abdulrahman, HM. Jusuf (1997). *Tradisi Lisan Kerajaan Ternate dan Perdagangan Cengkeh,* Jakarta: Depdikbud.

Al-Barry, M. Dahlan. (2001). *Kamus Ilmiah Populer,* Surabaya: Arkeola.

Amal, M. Adnan. (2010). *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950,* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Amal, M. Adnan. (2016). *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950,* Cet. II, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Amal, M. Adnan. (2000). *Sejarah Islam-Kristen di Galela dan Tobelo,* Ternate: Podium.

Amin, Basri. (2017). "Historical Landscape Of An Island Town: Ternate, North Maluku," *Paramita: Historical Studies Journal,* Vol. 27, No. 2.

Amir, Hairudin (2013). *Sejarah Pendidikan Di Maluku Utara,* Yogyakarta: Ombak, 2013.

As'ad, Muhammad. (2010), "Tradisi Tulis Masyarakat Maluku Utara," *Al-Qalam,* Vol. 16, No. 26.

Azra, Azyumardi. (1994). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Mizan.

Badan Pusat Statistik Kota Ternate (2017). *Ternate Dalam Angka* (Ternate: BPS Kota Ternate.

Clerq, F.S.A de. (1890). *Bijdragen tot de Kennis der Residentie Ternate*, Leiden: E.J.Brill.

Dahlan, Zaini, dkk. (1983). *Perbandingan Agama l*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama.

Darmawijaya (2010). *Kesultanan Islam Nusantara*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. (1999). *Ternate Sebagai Bandar Jalur Sutra*, Jakarta: CV. Ilham Bangun Karya.

Depdikbud RI. (1999). *Ternate Sebagai Bandar Jalur Sutra*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Dero, Ridwan. (2015). *Ajaran Moral Adat dan Budaya Orang Ternate*, Ternate: LepKhair.

Dinsie, Amas, & Rinto Taib (2008). *Ternate: Sejarah Kebudayaan dan Pembangunan Maluku Utara*, Ternate: Lembaga Kebudayaan Rakyat Moloku Kie Raha.

Fitria, Putri. (2014). *Kamus Sejarah dan Budaya Indonesia*, Bandung: Nuansa Cendekia.

Foucault, Michel (2002). *Kegilaan dan Peradaban*, terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: IKON.

Foucault, Michel (2002). *Wacana, Kuasa/Pengetahuan*. terj. Yudi Santosa, Yogyakarta: Bentang.

Fraassen, Van. (1987). *Ternate, de Molukken en de Indonesishe Archipel*, Vol 2, Leiden.

Francoise, Valentijn. (1724). *Oud en Niew Oost Indie*, Vol 1b, Dordrecht-Amsterdam.

Groeneveldt, W.P. (2009). *Nusantara Dalam Catatan Tionghoa,* terj. Gatot Tiwira, Jakarta: Komunitas Bambu.

Halil, Muamar Abd. (2017). "Gaya Bahasa Sastra Sufistik Ternate," *Riksa Bahasa,* Vol. 3, No. 1.

Handoko, Wuri. (2010). "Naskah Kuno dan Perkembangan Islam Di Maluku : Studi Kasus Kerajaan Hitu, Maluku Tengan Abad XVI-XIX," *Berkala Arkeologi,* Vol. 35, No. 2.

Hardiyanta, Petrus Sunu (1997). *Bengkel Individu Modern, Disiplin Tubuh,* Yogyakarta: LkiS.

Hasyim, Syafiq. (2013). *State and Religion : Considering Indonesian Islam As Model of Democratisation for The Muslim World,* Cet. I. Berlin : The Liberal Institute.

Hoevel, W. R. Van. (2014). *Sejarah Kepulauan Maluku :Kisah Kedatangan Orang Eropa Hingga Monopoli Perdagangan Rempah,* terj. Harto Juwono (Yogyakarta :Ombak.

Junaidi, M. (2009). "Sejarah Konflik dan Perdamaian Di Maluku Utara : Refleksi Terhadap Sejarah Moloku Kie Raha," *Academica,* Vol. 1, No. 2.

Kern, R.A. (1947). *De Islam in Indonesia,* S'Gravenhage: Van Hoeve.

Kiem, Christian (1993), "Re-lslamization among Muslim Youth in Ternate Town, Eastern Indonesia," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia,* Vol. 8, No. 1.

Laffan, Michael. (2011). *Sejarah Islam Di Nusantara,* terj. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah, Yogyakarta: Bentang.

Leirissa, R. Z. (1990). "Masyarakat Halmahera dan Raja Jailolo : Studi Tentang Sejarah Masyarakat Maluku Utara," Disertasi Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Lerissisa, R. Z. (2000). "The Bugis-Makassarese in The Port Towns: Ambon and Ternate Through The Nineteenth Century," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* Vol. 156, No. 3.

Mas'udi, Masdar Farid. (2017). "Islam (Di) Indonesia", ed. Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, *Nasionalisme dan Islam Nusantara,* Cet. II. Jakarta : Kompas.

Mills, Sara. (2003). *Michel Foucault,* London: Routledge.

Muhammad, Syahril. (2013). *Masyarakat Ternate: Pergulatan Tradisi dan Modernitas*. Yogyakarta: Ombak.

Mutawali. (2016). "Moderate Islam in Lombok : The Dialectic Between Islam and Local Culture." *Journal of Indonesian Islam,* Vol. 10, No. 2.

Nomay, Usman. (2014). "Orang Melayu Di Kota Ternate Abad XV-XIV," *Jurnal Al-Qalam* Vol. 20, No. 2.

Piris, W, dkk. (2000). *Sastra Lisan Ternate: Analisis Stuktur dan Nilai Budaya,* Jakarta: Pustaka Bahasa.

Pudjiastuti, Titik. (2016). "Naskah-Naskah Moloku Kie Raha: Suatu Tinjauan Umum," *Manuskripta : Jurnal Manassa,* Vol. 6, No. 1.

Pudjiastuti, Titik. (2018). "Moloku Kie Raha Community and Their Old Manuscript Heritage," IOP Conference Series: Earth and Environmental Science.

Ratu, Titian. (2012). *Analisis Wacana Seksualitas Di Dalam Film All You Need Is Love-Meine Schwiegertochter Is Ein Mann,* Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Sakka, La. (2007). "Nilai Lokal Jou Se Ngofangare Sebagai Basis Kerukunan Masyarakat Ternate, Maluku Utara," *Al-Qalam*, Vol. 20, No. 13.

Sapari, Pery Achmad (2011) “Kesultanan Ternate dalam Lintas Perdagangan Abad XVI-XVII,” Skripsi Fak. Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Suryanegara, Ahmad Mansur. (1996). *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia,* Bandung: Mizan.

Suwondo, Bambang. (1977). *Sejarah Daerah Maluku,* Jakarta: Proyek Pengambangan Media Kebudayaan.

Taniputera, Ivan (2017). *Ensiklopedia Kerajaan-Kerajaan Nusantara: Hikayat dan Sejarah,* Yogyakarta : Ar-Ruzz Media.

Tim Peneliti Kantor Bahasa Maluku Utara (2011). *Kisah Boki Dehegila: Antologi Cerita Rakyat Maluku Utara 2011,* Ternate : Kantor Bahasa Provinsi Maluku Utara.

Tim Penulis. (2012). *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate,* Yogyakarta: Ombak.

Yusuf, Mundzirin, dkk. (2006). *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka.

Dilema antara Tradisi dan Simbol Bumi Wali: Arak Tuban dan Dominasi Kelompok Islam

Oleh: Rima Firdaus

Pendahuluan: Tuban dan Tradisi *Nithik*

Tulisan ini bertujuan untuk menemukan wacana yang ada di balik pemberangusan arak di Tuban dan membongkar kekuasaan dengan dalih simbol bumi wali (agama) terutama dalam mengubah tradisi, menggiring persepsi dan opini masyarakat. Kajian ini menggunakan analisis wacana kritis Foucault dengan beberapa teori lainnya guna mempertajam fokus pada kekuasaan, persepsi publik, tradisi, dominasi dan penindasan atas nama agama. Hasil dari penulisan ini menunjukkan betapa ideologi dan kekuasaan yang kuat dapat membuat perubahan besar termasuk politisasi agama dengan mebangun persepsi mengenai Tuban yang dicirikan dengan makam wali dan menggeser arak yang menjadi salah satu mata pencaharian masyarakat. Meskipun demikian, politisasi Islam juga menjadi sebuah mekanisme keterlibatan pemerintah Tuban terhadap penindasan dan hak asasi masyarakat Tuban terutama pembuat arak.

Tuban merupakan salah satu kota tua di jalur pantai utara. Luas Kabupaten Tuban 183.994.561 ha, dan wilayah laut seluas 22.068 km^2. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik tahun 2013 (Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015), mata pencaharian masyarakat Tuban yang ditinjau dari aspek sosial, mayoritas bekerja di sektor pertanian (termasuk perkebunan, perikanan, dan peternakan) sebanyak 280.474; masyarakat yang bekerja di sektor industri sebanyak 93.595; sisanya yang bekerja di bidang lain seperti konstruksi, transportasi, pergudangan, informasi, dan lainnya sebanyak 207.910. Tuban sejak lama memang dikenal dengan keberagaman sosial budaya, berdasarkan fakta sejarah dahulu merupakan pintu gerbang perdagangan internasional. Tuban memiliki potensi sebagai daerah pariwisata dengan dua aspek sebagai dasar tradisi lamanya, yaitu kota tua dan pusat perdagangan tertua di Jawa (Setijowati, 2020). Tradisi lama dibentuk berdasarkan jalur perdagangan di Tuban yang telah menjalin kerjasama dengan Cina dan Eropa. Pada masa perdagangan, Tuban merupakan jalur perdagangan dengan komoditas yang diperdagangkan adalah sutra dan rempah-rempah (Sedyawati, 1998).

Keberagaman di Tuban selaras dengan tradisi yang masih dilestarikan.Tradisi merupakan kebiasaan kuno yang diturunkan dari nenek moyang kepada keluarga ataupun masyarakat. Geertz (2014: 157) menyatakan bahwa kuno adalah tradisional. Segala yang tradisional berpijak pada kebiasaan masyarakat terhadap sejarah masa lampau terutama dalam adat istiadat, bahasa, kemasyarakatan, keyakinan, ataupun proses pelestarian terhadap generasi selanjutnya. Hal ini menegaskan bahwa tidak ada kehidupan tanpa adanya tradisi, baik itu dalam skala kecil di keluarga atau dalam skala besar di masyarakat. Masyarakat masih menjunjung nilai-nilai tradisional dan memertahankan nilai-nilai yang diturunkan oleh leluhur mereka serta dilestarikan

kepada anak cucunya.[1] Masyarakat tradisional adalah bentuk masyarakat yang relatif stabil, terkontrol, hidup tenang dengan penuh kepastian, kehidupan masyarakat yang meliputi moral etis, maupun teologis yang mengikat (Tilaar, 2004). Tradisi yang masih ditemukan di Tuban adalah tradisi minum arak dan tuak. Tradisi 'minum' arak dan tuak ini masih sering ditemui tidak hanya di Tuban, tetapi juga di beberapa daerah di Indonesia.

Tradisi minum arak dan tuak memang tersebar di Indonesia. Ada beberapa daerah yang melestarikan tradisi minum arak antara lain Aceh, Sumatera Utara, Bali, Toraja, dan daerah lainnya meskipun namanya berbeda. Di Tuban, tradisi 'minum' ini dinamakan tradisi *nithik*[2]. Tradisi yang sangat populer ini sebenarnya sudah ada sejak lama. Pada tahun 1925 di era kepemimpinan Raja Wijaya, ketika terjadi penyerangan oleh Tentara Tar-Tar, arak menjadi minuman yang dihidangkan dalam pesta kerajaan. Menurut cerita epos, minuman tuak dan arak diberikan kepada pasukan Jengis Khan, lalu Ronggolawe memperoleh kemenangan. Tradisi *nithik* memang tradisi leluhur Tuban yang tidak dapat dipisahkan dari masyarakat. Selain itu, dalam acara sedekah bumi atau sedekah laut, wayangan, tayuban, dan *slametan* kebiasaan meminum arak dan tuak berjalan cukup lama, tetapi masyarakat Tuban tak menganggap kebiasaan tersebut sebagai kebiasaan yang menimbulkan persepsi negatif.

---

1. Pada umumnya masyarakat desa dalam kehidupan sehari-hari masih patuh pada tradisi dan adat istiadat turun temurun, masyarakat masih setia melestarikan ajaran nenek moyang dan mengajarkannya kepada generasi selanjutnya menurut Siagian (dalam Yuliati dan Mangku, 2003).

2. Tuban memiliki tradisi 'nithik', makna kata *nithik* adalah tradisi minum tuak secara bersama-sama disuatu tempat yang sudah ditentukan dan konsisten dilakukan oleh para peminum tuak (Ikawati dan Affandi, 2013).

Tradisi *nithik* dianggap sebagai warisan historis yang masih dilestarikan oleh masyarakat berdasarkan pengalaman masa lalu para leluhur mereka, sehingga muncul legitimasi berupa keyakinan tentang khasiat yang diperoleh pasca menerapkan tradisi *nithik*. Selain itu, tradisi ini diyakini dapat mempererat hubungan sosial kemasyarakatan. Pada dasarnya, masyarakat Tuban suka *cangkruk* di warung sambil berbincang-bincang.

Terdapat beberapa desa di Tuban yang masih melestarikan tradisi minum tuak, antara lain Desa Dawung, Desa Sumurgunung, Desa Tegalrejo, dan lainnya. Tuak merupakan minuman yang dapat dikonsumsi setiap hari tanpa batas waktu, terutama pada saat sebelum musim hujan yang lebat karena ketika musim hujan tiba, produksi aren dari pohon semakin berkurang. Penduduk desa Tegalrejo setiap hari mengonsumsi tuak di area rumah masing-masing, baik secara berkelompok ataupun sendirian. Desa Tegalrejo bukanlah desa penghasil tuak, tetapi masyarakatnya termasuk yang meminum tuak bahkan kepala desanya juga seorang peminum (Fatmawati, 2018). Tanpa disadari, kebiasaan meminum tuak ini menjadi aktivitas legal yang dilakukan warga. Lambat laun tradisi ini juga menarik perhatian masyarakat luar desa untuk minum tuak bersama-sama. Pedagang tuak didominasi oleh wanita paruh baya yang membuka warung khusus bagi peminum tuak. Profesi ini sudah dilakukan secara turun-temurun untuk membantu perekonomian keluarga karena beberapa masyarakat Desa Tegalrejo tidak mempunyai sawah untuk bertani. Selain faktor ekonomi, profesi ini juga bertujuan untuk melestarikan tradisi nenek moyang.

Tradisi *nithik* atau minum tuak merupakan tradisi yang masih dilestarikan. Hal ini menunjukkan bahwa budaya minuman keras tidak bisa dilepaskan dari sejarah Tuban. Pada kenyataannya, masyarakat Tuban tidak hanya minum tuak,

tetapi ada juga yang menggemari beberapa arak. Sebelum adanya pelarangan dari Pemerintah Kabupaten Tuban, ada banyak area bebas untuk minum arak di Tuban. Perbedaan tuak dan arak terletak pada komposisi serta alkohonya. Tuak adalah fermentasi pada air nira yang dibantu oleh bakteri *Saccharomyces sp,* nira sangat mudah mengalami fermentasi karena kandungan ragi liar yang ada di dalamnya. Setelah melalui proses fermentasi, air nira dapat memproduksi tuak dengan alkohol 4 % yang diperoleh dari gula dalam air nira (Fatmawati, 2018). Sedangkan menurut Pemerintah Kabupaten Tuban (2015) arak Tuban termasuk kategori minuman keras yang terbuat dari bahan beras ketan yang difermentasikan. Minuman keras yang terbuat dari beras ketan tidak hanya ditemui di Indonesia, di beberapa negara juga ditemui minuman ini dengan istilah yang sangat beragam. Di Jepang arak dari beras disebut Sake. Kemudian, di Korea Selatan arak beras disebut sebagai soju dan menjadi salah satu komoditas pariwisata Korea Selatan.

Meskipun bukan termasuk komoditas pariwisata seperti Korea Selatan, di Tuban terdapat banyak industri rumahan pembuat arak. Perlu diketahui terdapat sekitar 110 industri rumahan arak, terbanyak di Desa Pruggahan Kulon dan Tegalagung yang terletak di Kecamatan Semanding. Selebihnya terdapat di Desa Gedongombo, Bejagung, Semanding, dan Penambangan. Pembuat arak di Tuban berlangsung secara turun-temurun. Mereka berlindung di bawah Koperasi Sari Tape (KST) dengan izin produksinya bioetanol (Mubarok, 2017). Meskipun antara perizinan dengan praktiknya berlawanan, industri rumahan ini bertahan dan dilestarikan di Tuban. Faktanya, secara kualitas arak Tuban tidak hanya digemari oleh masyarakat Tuban, tetapi juga masyarakat di luar Tuban. Arak Tuban tersebar di Jawa Timur, Jawa Tengah, Bali, dan lainnya.

Pergulatan Simbol Bumi Wali dalam Tradisi Tuban

Definisi komunikasi secara tersirat menyajikan fakta bahwa manusia merupakan pembuat simbol. Dalam komunikasi antar manusia, simbol[3] menandakan sesuatu yang lain. Manusia menggunakan simbol tidak hanya dalam berinteraksi; simbol memungkinkan suatu budaya disampaikan dari generasi ke generasi (Samovar et al., 2010). Budaya selalu bersumber pada simbol, Ferraro (dalam Samovar et al., 2010) mengatakan bahwa simbol mengikat orang yang bukan dari bagian kelompok orang yang bersatu. Simbol budaya dapat berarti gerakan, pakaian, ikon, keagamaan, dan lainya. Akan tetapi, patut dicermati bahwa yang terpenting dalam simbol adalah bahasa. Tanpa adanya bahasa, simbol tidak dapat dimaknai oleh orang lain. Kenneth Burke (dalam Liliweri, 2003) mengatakan bahwa untuk menentukan identitas budaya bergantung pada bahasa. Bahasa merupakan unsur kebudayaan nonmaterial. Bahasa juga diakui sebagai refleksi dari kenyataan hidup manusia, tetapi di saat yang bersamaan dapat membuat seleksi terhadap kenyataan.

Simbol adalah sistem tanda yang didalamnya memuat bahasa. Bahasa tidak hanya dimengerti tetapi sebagai tanda kekayaan dan kekuasaan sekaligus memaksakan sebuah dominasi. Foucault (dalam Haryatmoko, 2016) mengatakan bahwa bahasa menjadi alat untuk mengartikulasikan kekuasaan pada saat kekuasan harus mengambil bentuk pengetahuan, karena ilmu-ilmu sudah dirumuskan dalam bentuk pernyataan. Sebuah usaha dalam komunikasi seringkali menjadi pertentangan antara pemberi informasi dan penerimanya guna mendapatkan keuntungan simbolik. Simbol Bumi Wali merupakan upaya untuk menegaskan bahwa Tuban adalah kota

3. Simbol berasal dari bahasa Latin *sybolicum* mulanya berasal dari bahasa Yunani yaitu *simbolon* yang bermakna tanda untuk mengartikan sesuatu (Liliweri, 2003).

yang erat kaitannya dengan Islam bahkan citra Islam tampak hidup tidak hanya melalui simbol, tetapi juga perilaku. Simbol Bumi Wali di Tuban juga ditunjukkan melalui bangunan dan monumen[4] yang kental dengan nuansa Islam. Salah satunya, infrastruktur lampu kota yang bertuliskan *asmaul husna* tersusun di sepanjang jalur trotoar di area pusat Kota Tuban.

Dalam membumikan simbol Bumi Wali dibutuhkan sebuah citra yang dikenal dengan citra daerah atau *city branding*. Setijowati (2020) mengatakan bahwa *city branding* di Tuban merupakan wujud dari kekerasan simbolik karena bentuknya yang sangat halus hingga tidak terdeteksi korbannya. Kekerasan simbolik melibatkan pengetahuan dan komunikasi dengan cara-cara yang diungkapkan secara simbolik. Jauh sebelum hadirnya *city branding* Tuban melalui simbol Bumi Wali, Tuban dikenal sebagai Bumi Ronggolawe, Tuban Semarak, Tuban Kota Tuak, Tuban Akbar, dan sebagainya.

Berdasarkan beberapa julukan yang dikenal di Tuban, penyebutan Tuban sebagai Kota Tua yang diplesetkan menjadi Kota Tuak[5] menuai keprihatinan tokoh-tokoh Islam di Tuban. Hal tersebut menjadikan munculnya stereotip[6] yang melekat pada Tuban. Stereotip yang terbentuk terhadap Tuban adalah

---

4. Monumen-monumen yang menandai Simbol Bumi Wali tampak pada monumen selamat datang dengan tulisan Tuban Bumi Wali *Spirit of Harmony* di pintu masuk Tuban yang terletak pada perbatasan Lamongan dan Tuban. Penggunaan *font* Arab juga tampak dengan jelas pada bangunan tersebut (Setijowati, 2020).

5. Julukan Kota Tuak dianggap sangat bertentangan dengan fakta sejarah Kabupaten Tuban yang dinilai religius, spiritual, dan estetika (Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015). Bahwa makam wali merupakan peletakan sejarah Islam yang sangat dijunjung tinggi di Tuban.

6. Stereotip merupakan bentuk kompleks dari pengelompokan secara mental mengatur pengalaman seseorang dalam mengarahkan sikap untuk menilai sesuatu (Samovar et al., 2010).

masyarakatnya yang sangat menyukai tuak dan arak, bahkan digemari pula oleh masyarakat di luar Tuban. Tuak diklaim memiliki kadar alkohol rendah, tetapi di dalam agama Islam tetap dikategorisasikan sebagai minuman *khamr* karena termasuk minuman yang memabukkan. Stereotip tuak yang memabukkan menjadi negatif karena sejarah Tuban dahulu dihuni para wali. Julukan Kota Tuak menjadi tidak sejalan dengan ajaran para wali. Hadirnya Tuban sebagai Kota Tuak menjadi sebuah persepsi[7] yang dianggap negatif oleh beberapa kalangan terutama para ulama. Stigma Kota Tuak yang sudah melekat terhadap citra Tuban menjadi kontradiktif ketika Tuban memiliki banyak makam wali yang dikeramatkan dan dikunjungi oleh peziarah. Menghadapi stigma negatif tersebut, Pemerintah Kabupaten Tuban merespons dan memikirkan upaya pembangunan citra daerah menjadi lebih baik.

Citra daerah dibangun guna mengoptimalisasikan pemanfaatan, pengelolaan, dan pengembangan potensi daerah dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Citra daerah yang selanjutnya dikenal dengan *branding* adalah upaya membangun ciri khas dan memberikan pelabelan agar mudah diingat oleh orang lain sekaligus menjadi model pemasaran dalam merespons potensi daerah Tuban. Simbol Bumi Wali merupakan sarana untuk merepresentasikan objek pemasaran Tuban melalui simbolisasi yang tepat, sehingga dapat menghadirkan keterwakilan Tuban dalam membentuk persepsi bahkan untuk melihat Tuban dengan sudut pandang yang baru. Simbol baru dihadirkan untuk memaknai Tuban dengan wajah yang berbeda. Piliang (2011) menyebutkan bahwa politik simbol

---

7. Persepsi merupakan cara untuk membuat dunia fisik dan sosial seseorang menjadi masuk akal. Persepsi merupakan proses ketika orang-orang mengubah kejadian dan pengalaman eksternal menjadi pemahaman internal yang berarti (Samovar et al., 2010).

dimaknai sebagai sebuah konfigurasi dari ideologi, ideologi perjuangan, makna kekuasaan, dan identitas kolektif. Politik dan simbol memiliki peran penting dalam mengomunikasikan pengaruhnya terhadap siapapun. Pengaruh yang dihasilkan dari sebuah simbol terhadap sebuah kota atau daerah tidak dapat terlepas dari pemimpin kota tersebut. Pilliang (2011) menyebutkan bahwasanya kota bukanlah sebuah ruang yang kosong. Segala hal yang berkaitan dengan sebuah kota berelasi dengan fenomena politik. Politik kota berelasi dengan kekuasaan yang ada di dalamnya, yaitu melalui dominasi antara kelompok yang satu dengan yang lainnya.

Dominasi mayoritas menandai peletakan kekuasaan simbol Tuban yang baru. Simbol Bumi Wali menjadi semacam pilihan yang kuat dan dianggap sebagai representasi Tuban. Kemudian, pemerintah Tuban secara serius mendorong semua elemen untuk memperkenalkan simbol Bumi Wali di kalangan masyarakat. Berbicara mengenai simbol Bumi Wali, penamaan Tuban Bumi Wali[8] dianggap relevan dari berbagai aspek, salah satunya dalam aspek sejarah. Pemerintah Tuban telah melakukan penelitian guna mencari makam-makam tokoh agama Islam yang diklaim berjumlah sekitar 480 makam *auliya* dan tersebar di Tuban. Salah satu keputusan resmi Pemerintah Tuban pada tahun 2012, bersamaan dengan hal itu diadakan penelitian dan pengumpulan data yang dibukukan. Dalam aspek

---

8. Wali adalah sosok yang semasa hidupnya diakui sebagai sosok yang luar biasa, berkarisma, dan sangat menonjol karena pengetahuannya mengenai agama. Kehidupannya jauh dari duniawi dan merupakan orang yang saleh serta karamahnya atau 'kegilaan' yang berelasi dengan perilaku mistisnya. Wali kadangkala merupakan tokoh setempat, pemimpin keturunan wali, tokoh marjinal, guru sufi, dan lain sebagainya. Sebenarnya wali ditentukan oleh suara rakyat dan terus dikenang melalui pembangunan makam guna mengenang jasa-jasa para wali. Wali yang masih hidup biasanya disebut syekh (Andezian, 2007).

pariwisata[9] Pemerintah Tuban menyebutkan bahwa wisatawan yang berkunjung ke Tuban adalah peziarah wali (Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015). Berdasarkan informasi dari Direktorat Sejarah (2018), di Indonesia ziarah kubur merupakan tradisi kaum muslim terutama saat memasuki bulan Ramadan. Ziarah merupakan cara untuk menghormati orang yang telah meninggal. Mendoakan dengan intensif merupakan sarana komunikasi antara yang hidup dan mati. Hal ini dilakukan sebagai pengingat bahwasanya orang yang hidup menjadi mati. Ziarah juga berarti mengunjungi makam-makam orang suci seperti leluhur, wali, maupun makam para raja. Menurut Trisnasari dan Supena (2013) ziarah adalah suatu kunjungan ke tempat yang dianggap keramat atau mulia. Penziarahan manusia merupakan sebuah stratregi budaya yang unik.

Simbol Bumi Wali merupakan bahasa yang digunakan untuk merepresentasikan Tuban sebagai buminya para wali, dengan demikian bahasa tersebut dapat memberikan konstruksi terhadap masyarakat untuk berperilaku seperti wali. Hadirnya simbol Bumi Wali dapat menunjukkan citra Tuban dengan harapan masyarakat dapat merasakan identitas kota yang sejalan dengan nilai-nilai keislaman yang pernah diterapkan oleh para wali. Simbol Bumi Wali didorong agar tidak hanya menjadi simbol, tetapi juga sebagai falsafah hidup masyarakat Tuban (Setijowati, 2020). Foucault (2007) mengatakan bahwa ketika bahasa dieliminasi maka representasi yang fungsinya adalah hakikat dan kebajikan dari bahasa sebagai wacana agar beroperasi pada masyarakat itu sendiri. Wacana yang dapat muncul melalui simbol Bumi Wali adalah mereka yang tidak

---

9. Pariwisata merupakan fenomena kebudayaan global yang dapat dipandang sebagai sebuah sistem, pariwisata hakikatnya adalah pengalaman manusia yang dinikmati, diantisipasi, dan diingat oleh masyarakat (Ardika dalam Nurhan, 2008: 209).

masuk dalam kelompok atau yang berperilaku seperti wali otomatis dipersepsikan negatif. Tindakan yang lebih dominan lainnya adalah sikap main hakim sendiri atau adanya dukungan aparat agar bertindak represif terhadap perilaku yang berbeda. Konflik internal di masyarakat maupun konflik yang dimotori oleh pemegang kekuasaan bisa saja terjadi begitu saja. Bocock (Tanpa Tahun, 39) menyatakan bahwa negara, sebagai aparat koersif yang mengontrol hukum dan administrasi 'keadilan' dalam wilayah tertentu, lembaga hukum membantu membentuk 'masyarakat' untuk tunduk. Pemkab Tuban dalam hal ini memiliki peran dalam membentuk masyarakat yang sesuai dengan simbol Bumi Wali.

Tradisi 'minum' tuak maupun arak masih legal dan diyakini sebagai tradisi turun-temurun yang diwariskan dari sebuah keluarga, masyarakat, dan lingkungan kepada anak cucunya. Sebelum masa kepemimpinan Bupati Huda (2011-sekarang), Tuban merupakan salah satu pengekspor arak terbaik. Produksi arak di Tuban rata-rata 6000 liter per hari (Setijowati, 2020). Pesatnya industri arak rumahan juga didukung oleh tradisi 'minum' di Tuban yang legal. Bahkan area-area minum arak dan tuak di Tuban bukanlah area yang tersembunyi, tetapi area terbuka seperti warung pinggir jalan dan pinggir pantai. Hanya saja, tradisi 'minum' kini dianggap tidak baik karena moralitas yang bertentangan dengan simbol Bumi Wali. Salah satu dalih yang disampaikan Pemerintah Tuban adalah moralitas[10] yang berkaitan dengan perusakan generasi muda dengan membeberkan efek negatif minum-minuman keras. Hal ini

10. Haryatmoko mengatakan bahwa moral dipahami sebagai ketaatan harfiah pada hukum, peraturan, dan kepada penguasa. Sikap dan perilaku yang yang diarahkan agar menghindari hukuman dan kerugian fisik. Moral juga berfungsi untuk mengarahkan orang lain dalam bertindak agar mendapatkan keuntungan pribadi yang terjamin dengan membiarkan orang lain membiarkan melakukan hal yang sejalan (Haryatmoko, 2015).

disampaikan oleh Joko Herlambang selaku Kepala Seksi Satpol PP Tuban dalam wawancaranya di media yang mengatakan bahwa *image* Bumi Wali yang telah dibangun oleh Bupati Tuban telah mendapat persetujuan dari seluruh jajaran dinas dan didiskusikan bersama, Ia juga menegaskan Pemkab Tuban tidak ingin menjadi sumber masalah atas kasus kematian akibat miras dan perusakan generasi muda (Surendra, 2019).

Tidak dapat dimungkiri, bahwa tatanan moral merupakan hal yang logis untuk digaungkan sebagai salah satu upaya memberangus tradisi 'minum' di Tuban. Menurut Harison dan Hutington (2006) tatanan sosial (asal-usul moral) diciptakan secara hierarkis. Tatanan sosial yang terpusat sampai dengan interaksi individual tidak terpusat dan spontan dipengaruhi oleh norma-norma yang diciptakan oleh kekuatan hierarkis. Kekuasan hierarkis dapat berupa hukum tertulis, undang-undang, dan peraturan-peraturan yang sifatnya mengikat. Kekuatan hierarkis yang disampaikan sangat berelasi dengan Pemerintah Tuban yang menghadirkan Perda Tuban No. 9 tahun 2016[11] mengenai minuman beralkohol. Perda tersebut disahkan pada kepemimpinan Fathul Huda sebagai Bupati Tuban.

Dengan hadirnya peraturan perundang-undangan sangat mudah melegalkan upaya pemerintah dengan memberangus tradisi 'minum' di Tuban. Tradisi 'minum', baik arak maupun tuak, tidak dapat dihilangkan begitu saja dalam kelangsungan

11. Perda berisi tentang Pengendalian, Pengawasan, Peredaran, dan Penjualan Minuman Beralkohol. Minuman beralkohol (minol) yang dimaksud, dibagi menjadi tiga bagian. Pertama: Golongan A, mengandung etil alkohol dan entanol dengan kadar lebih dari 5%, Golongan B, mengandung etil alkohol dan etanol lebih dari 5% sampai 20%, dan Golongan C, yang punya kandungan lebih dari 20% sampai 55%. Kandungan alkohol dari arak Tuban memang melebihi penggolongan itu. Arak Tuban nomor 2 dan nomor 3 misalnya, kandungannya sampai 60-70%. Miras yang terkenal dengan tutup merahnya ini pun kalau dibakar bahkan sampai bisa mengeluarkan apiberwarna biru (Surendra, 2019).

hidup masyarakat Tuban. Berdasarkan pengaruhnya melalui tradisi, manusia dapat menanggung dan mengontruksi masa depannya (Tilaar, 2004). Sejalan dengan hal tersebut, adanya pendapatan yang menggiurkan dan kemudahan untuk mendapat bahan baku arak dan tuak menjadikan profesi pembuat arak tersebar di beberapa desa di Tuban. Produksi arak di Tuban juga mengalami perubahan, yaitu tidak lagi menggunakan cara-cara tradisional seperti dulu. Joko selaku Kepala Satpol PP (Surendra, 2019) mengatakan bahwa kini pembuat arak di Tuban sudah banyak yang memakai bahan kimia sehingga tradisi ini mengalami perubahan yang sangat signifikan bahkan menyimpang dan membahayakan. Akan tetapi, jika dengan alasan keselamatan tidaklah cukup sebagai dasar pemberangusan arak Tuban, seharusnya ada sosialisasi guna menjaga cita rasa arak agar tetap mempertahankan nilai tradisi dan dapat diperjualbelikan dengan peraturan yang sama-sama menguntungkan. Hal dilematis muncul ketika faktanya arak merupakan tradisi yang sudah lama di Tuban, tetapi pada kenyataannya di dalam Perda No. 9 tahun 2016 minuman arak yang tradisional juga masuk dalam kategori pengawasan[12]. Tentu saja ini menjadi kontradiktif atas sikap pemerintah terhadap nilai tradisi.

Simanjuntak (2010) mengatakan ada beberapa pandangan yang menyatakan kemunculan sebuah tradisi. Pertama, mekanisme kemunculan yang bersifat spontan dan tidak melibatkan banyak rakyat. Adanya alasan yang tidak dapat diprediksi untuk menemukan warisan historis yang menarik. Kedua, tradisi dapat hadir melalui paksaan. Tradisi dipilih oleh seseorang yang memiliki kekuasaan dan berpengaruh dalam masyarakat. Berdasarkan kedua hal tersebut, kemurnian tradisi

12. Pasal 6 ayat 1 bunyinya adalah minuman beralkohol yang bersifat tradisional sebagai barang dalam pengawasan (Perda No. 9, 2016).

yang telah ada sejak masa lalu patut dicermati. Berdasarkan fakta sejarah yang tersebar di berbagai literatur, tradisi 'minum' di Tuban murni berasal dari masa lalu. Bourdieu (2010) berpendapat dalam *distinction*, sistem dominasi menemukan semua ekspresinya di wilayah praktik kultural dan pertukaran simbolis, mencakup cara memilih, membentuk, dan menetapkan selera. Berbagai macam upaya dilakukan oleh Pemerintah Tuban untuk menggeser bahkan memberangus tradisi asli Tuban yang sudah kental di masyarakat. Upaya tersebut mengisyaratkan bahwa selera masyarakat secara simbolis tidak hanya diarahkan, tetapi juga diubah. Perubahan selera masyarakat terhadap arak juga dilakukan oleh pembuat arak dengan mengubah komposisi yang semula bersifat tradisional menjadi sedikit berbeda, yaitu dengan mencampurkan bahan kimia. Permasalahan orisinalitas dan kualitas arak di Tuban seharusnya dapat dimediasi dengan baik. Meskipun demikian, tradisi ini sedang diujung tanduk karena ada legalitas dari pemerintah Tuban yang dengan mudah dapat menghentikan segala proses yang berhubungan dengan arak.

Politisasi Islam dan Resistensi: Dampak Pemberangusan Arak di Tuban

Banyak fakta sejarah yang berbicara tentang agama yang mempunyai pengaruh dalam setiap kehidupan manusia. Greetz (dalam Tualeka, 2011) mendefinisikan agama[13] sebagai sistem lambang yang berfungsi untuk menegakkan berbagai perasaan

---

13. Kata agama bukan istilah yang berasal dari Islam. Kata agama dipinjam dari istilah Sansekerta, guna merujuk sistem kepercayaan pada Hindu dan Budha. Akar katanya adalah *gam,* mendapat awalan A- dan akhiran -A menjadi *A-gam-a*. Setelah mendapat awalan A maka artinya menjadi jalan (Gazalba, 1985).

dan motivasi yang kuat, berjangkauan luas, dan abadi pada manusia dengan tuangan fluktualitas perasaan dan motivasi yang tampak realistik. Weber (2012) berpendapat bahwa agama-agama dipengaruhi oleh intelektualisme dan beragam hubungannya dengan otoritas keimanan dan politik. Hubungan-hubungan yang pada gilirannya dipengaruhi oleh kelas penguasa secara kebetulan mendukung intelektualisme. Sementara menurut Edward Burnett Taylor (dalam Tualeka, 2011), agama adalah kepercayaan pada sesuatu yang ghaib. Agama adalah sesuatu yang ghaib dan dipercaya dan diyakini oleh manusia. Agama-agama samawi memiliki berbagai pengaruhnya terhadap peradaban manusia. Tidak terkecuali agama Islam[14] yang mayoritas diakui dan diyakini oleh masyarakat dunia. Islam[15] juga menjadi mayoritas di Indonesia. Karakteristik masyarakatnya sangat khas dalam hal beragama. Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbesar dunia dan terkenal dengan Islam moderat (Tilaar, 2004).

Data dari Direktorat Sejarah (2018) menyebutkan bahwa Islamisasi awalnya berkembang di Sumatera dibawa oleh pelayaran perdagangan dari bangsa Arab sampai ke Samudra Pasai. Kerajaan Islam tertua kala itu adalah Kerajaan Jeumpa di Aceh pada abad ke-7, Kerajaan Perlak Aceh pada abad ke-11, dan Kerajaan Pasai pada abad ke-12. Pada proses Islamisasi selanjutnya, Demak yang menjadi kerajaan Islam pertama di Jawa. Di masa kerajaan-kerajaan masih merajai nusantara, Tuban adalah sebuah pelabuhan yang disinggahi oleh berbagai macam pedagang tak terkecuali dengan pedagang Islam. Berdasarkan

14. Kata Islam berasal dari bahasa Arab, *aslama* akar katanya dari *salima* yang berarti sejahtera (Gazalba, 1985).

15. Masuknya Islam ke Indonesia berlangsung sejak abad ke-7 merupakan masa yang menandai awal islamisasi di Indonesia (Direktorat Sejarah, 2018).

proses hadirnya Islam di Tuban dahulu, kini memiliki pengaruh yang cukup besar disamping mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Berdasarkan data BPS (dalam Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015) penduduk Tuban yang beragama Islam dari data tahun 2013 menyebutkan sebanyak 1.268.221 orang beragama Islam, pemeluk agama Kristen Protestan sebanyak 5.736, agama Kristen Katolik sebanyak 2.861, pemeluk agama Budha sebanyak 456 orang, sedangkan pemeluk agama Hindu 250 orang dan 4 orang adalah pemeluk agama Konghucu. Mengacu pada jumlah pemeluk agama Islam terbanyak di Tuban memungkinkan jika penetapan kebijakan didasarkan pada ajaran Islam sebagai mayoritas. Kebijakan yang berdasar dengan asas keislaman hanya terjadi jika adanya gelombang besar yang dapat memanfaatkan pengaruhnya untuk membuat kebijakan tersebut. Gelombang besar itu adalah kekuasaan yang hanya dapat dilakukan dengan memberikan kontrol terhadap masyarakat Tuban. Dibalik dominasi selalu ada kekuasaan dari pemerintah Tuban untuk mengatur dan menguasai persepsi masyarakat terutama mengenai arak.

Kekuasaan dijabarkan oleh Weber (dalam Varma, 1995) sebagai hubungan kontrol manusia, hewan, bahkan kehendak politisasi dimaksudkan sebagai perluasan dari pendekatan mengenai fungsi kontrol politik yang berlainan dari berbagai wilayah yang berbeda dari kekuasaan sipil. Kekuasaan menurut Damsar (2010) adalah kemampuan untuk menguasai, mempengaruhi, dan melakukan sesuatu. Foucault (2007) berpandangan bahwa kekuasaan tersebar dan datang dari mana-mana yang tidak dapat dilepaskan dari relasinya dengan pengetahuan, diskursus merupakan relasi keduanya, yaitu mengenai aturan-aturan dan praktik yang menghasilkan pernyataan dengan mekanisme kerja yang sangat rapi. Diskursus mengisolasi, memberi arti, dan memproduksi objek pengetahuan sekaligus sebagai

undang-undang dalam menerapkan aturan. Undang-undang yang nantinya mengikat masyarakat Tuban terutama yang berseberangan menjadi tidak berdaya dengan adanya kontrol politik dari pemegang kekuasaan.

Di dalam ilmu politik, kekuasaan memegang kontrol dari kehendak-kehendak termasuk kehendak menguasai dan mengatur orang lain. Politisasi dapat terjadi jika terdapat kontrol politik terhadap masyarakat di suatu area. Gramsci (2000) mengatakan mengenai watak seseorang atau kelompok yang muncul dalam sebuah kelompok sosial yang diistimewakan karena dibentuk oleh sejarah untuk pelaksanaan secara intelektual. Salah satu watak yang paling penting dari sebuah kelompok yang berkembang menuju dominasi adalah untuk mengasimilasi dan menaklukkan secara 'ideologis', intelektual tradisional yang proses asimilisainya dibuat lebih cepat dan semakin efektif agar sukses. Mayoritas pemeluk agama Islam[16] yang ada di Tuban ditambah dengan simbol Bumi Wali menjadi spirit baru bagi Tuban; melahirkan bentuk dominasi yang dibentuk dan didukung oleh aparat. Keduanya menjadi semacam tameng dengan aparat sebagai eksekutor.

Apabila dihubungkan dengan besarnya pemeluk Islam, maka politisasi Islam di Tuban adalah hal yang tak bisa dihindari dengan adanya dukungan dari pemimpin Tuban atau Bupati Tuban sebagai salah seorang pencetus simbol Bumi Wali. Latar belakang keislaman Bupati Tuban, Fathul Huda, berelasi dengan kekuasaannya yang berpihak pada pemikiran Islam. Fathul Huda fokus pada pembangunan sumber daya

---

16. Pemerintah Kabupaten Tuban mengatakan dalam bukunya yang berjudul "Tuban Bumi Wali The Spirit of Harmony" bahwa mayoritas masyarakat Tuban memeluk agama Islam yang tergolong taat, terdapat simbol kewalian yang bernuansa Islam yaitu pondok pesantren, masjid, makam wali selain itu tradisi agama Islam selalu dijaga di Tuban (Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015).

manusia dengan mempersepsikan perilaku minum arak pada masyarakat Tuban sebagai perilaku yang menyimpang dari nilai-nilai Islam (Setijowati, 2020). Latar belakang keislaman Fathul Huda[17] sangat kental; menjadi seorang kiai dan pengusaha sukses sekaligus mantan Ketua PCNU (Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama)[18]. Hal ini menegaskan bahwa *branding* Bumi Wali memiliki keterkaitan dengan latar keislaman yang merepresentasikan sosoknya. Sebagai seorang pejabat publik sekaligus kepala daerah, *branding* simbol Bumi Wali juga mencerminkan perilaku dan nilai-nilai yang baik dan sejalan dengan dirinya. Sukmaraga dan Aditya (2016) menjelaskan kepala daerah dalam menjalankan kepemimpinannya harus membangun *brand* kepemimpinanya; merupakan hal penting dalam proses *city branding* agar dapat berjalan beriringan. Sebagai seorang pejabat publik bupati dan semua yang berada dalam Pemerintahan Tuban memiliki legitimasi sebagai pemegang kekuasaan guna memberikan perintah yang bergantung pada penguasa yang dibentuk secara rasional oleh undang-undang. Menurut Weber (2002), pejabat adalah pemegang kekuasaan yang tugasnya memerintah. Semua kekuasan yang memerintah dan berkuasa, baik yang profan maupun beragam, baik politis maupun tidak, merupakan variasi dari jenis-jenis kemurnian tertentu yang dikonstruksi dengan pencarian basis legitimasi yang kemudian diklaim oleh kekuatan yang berkuasa.

Sekali lagi, ada relasi penting antara kekuasaan yang berada

---

17. Latar belakang kedua pemilihan simbol Bumi Wali sebagai *branding* Tubanadalah latar belakang keislaman bupati Huda yang dikenal pengayom, dermawan, dan mendatangi pengajian dengan keikhlasan. Arah yang dikembangkan dalam membawa Kabupaten Tuban sebagaimana visi dan misi Kabupaten Tuban (*Ibid*, 2015).

18. NU merupakan salah satu organisasi Islam tertua di Indonesia setelah Muhammadiyah. NU merupakan sebuah organisasi ulama tradisional yang memiliki pengikut yang besar (Bruinessen, 2008).

dibalik politisasi Islam dalam memberangus arak di Tuban. Simbol Bumi Wali, *branding* yang ditentukan oleh Pemkab Tuban, terkesan kontradiktif dengan tradisi 'minum' yang ada di Tuban. Pada problem ini, tradisi dan keislaman merupakan dua hal yang tidak dapat bertemu karena minum tuak dan arak masuk hal yang dilarang atau diharamkan oleh Islam. Dengan demikian, simbol Bumi Wali yang kemudian dilestarikan di berbagai sektor baik dalam bangunan dan perilaku, tentunya mendapat resistensi masyarakat terutama dari pembuat arak yang notabene dirugikan. Masyarakat yang berprofesi sebagai pembuat arak merupakan masyarakat tradisional yang telah lama mengetahui seluk-beluk tradisi 'minum' di Tuban. Kehidupan masyarakat yang berprofesi sebagai pembuat arak mulanya sangat stabil karena omzet yang diperoleh sampai menyentuh angka milyaran.

Kehidupan masyarakat yang semula stabil kini berubah menjadi *semrawut* karena adanya pengaruh dari kebijakan baru yang dibuat oleh pemerintah daerah Tuban. Modernisasi melahirkan *risk society.* Adanya globalisasi serta perubahan lainnya membuat masyarakat menantang masa depannya. Pengambilan keputusan yang tidak tepat dapat berpengaruh pada pengangguran dan kondisi ekonomi yang tidak stabil menjadikan masyarakat modern penuh sekali dengan risiko (Tilaar, 2004). Masyarakat modern dapat kehilangan rasa aman karena perubahan politik dan goncangan ekonomi. Hal inilah yang dialami oleh pembuat arak di Tuban. Adanya kebijakan tersebut menyebabkan goncangan ekonomi bagi kehidupan produsen arak.

Berbagai upaya telah dilakukan oleh produsen arak agar tetap bertahan. Mereka menunjukkan sikap tidak jera meskipun telah ditangkap dan dirazia oleh aparat keamanan. Handayani (2018) menuliskan dalam salah satu portal berita *online* bahwa

kegiatan operasi rutin oleh petugas gabungan Satpol PP, TNI, dan polisi dilakukan untuk menciptakan masyarakat yang tertib dan aman. Melalui dalih tersebut, aparat tidak segan menindak pembuat arak. Di samping itu, pembuat arak juga melakukan upaya perlawanan ketika dibekuk oleh aparat. Salah satunya dengan meneriaki maling kepada aparat yang sedang melakukan razia gabungan dengan Polisi dan TNI, meskipun petugas telah membawa surat resmi. Razia dilakukan di Desa Pencol, Desa Jarum dan Desa Pesanggrahan Kulon (Muthohar, 2019).

Masyarakat Tuban terutama yang bersinggungan dengan arak, baik peminum arak maupun pembuat arak, diberi hukuman agar mendapat efek jera. Adanya kelompok pemuka agama yang mendukung kebijakan pemberangusan arak yang dieksekusi oleh aparat Tuban sejalan dengan pendapat Gramsci (2000) bahwa deputi dari kelompok dominan yang memiliki fungsi dari hegemoni sosial dan pemerintahan politis terdiri atas persetujuan spontan yang diberikan oleh masa yang dinikmati oleh kelompok dominan karena posisi dan fungsi mereka. Kedua, aparat negara memiliki kekuasaan yang secara hukum menguatkan disiplin pada kelompok-kelompok yang tidak setuju secara pasif maupun aktif. Ketika ada perlawanan dari masyarakat terutama pembuat arak, maka pihak aparat mengatakan bahwa peraturan perundang-undangan bersifat melindungi[19] dan melegalkan tindakan petugas dalam memberantas dan memberangus arak di Tuban. Foucault (dalam

---

19. Pada saat dilakukan razia terjadi ketegangan antara masyarakat dengan Polisi. Sementara itu, dalam kegiatan tersebut petugas sempat bersitegang dengan salah satu pemilik rumah yang diduga memproduksi arak. Petugas gabungan sempat dilarang masuk untuk melakukan pemeriksaan. Salah satu petugas mengatakan bahwa "Petugas itu turun dilindungi Undang-Undang, kita juga tahu kondisi di lapangan dan kerap kali petugas mendapatkan perlakukan yang tidak baik. Itu sudah risiko tugas di lapangan. Kita melakukan pemantauan terus. Bila ada kegiatan maka akan langsung ditertibkan." (Muthohar, 2019).

Haryatmoko, 2016) menjelaskan bahwa kriminologi mengubah konstelasi masyarakat dengan membuat pemisahan pada orang baik dan penjahat, baik yang dicurigai maupun yang terlibat. Diciptakannya penjara memberikan efek pada kekuasaan yang dijalankan oleh polisi semakin besar. Disiplin dan norma menjadi kunci memahami kekuasaan dengan membidik kepatuhan (panoptisme).

Pemerintah Tuban menganggap adanya keprihatinan terhadap masyarakat yang gemar meminum arak. Apabila dibiarkan dapat menyebabkan korban berjatuhan karena ada temuan berupa arak yang dijadikan minuman oplosan, sehingga masyarakat Tuban semakin jauh dari kaidah agama dan degradasi moral. Persepsi agama dan moral tersebut diciptakan agar publik percaya dan efeknya adalah masyarakat pun mulai banyak yang melaporkan pembuat arak karena dianggap ilegal. Pelaporan yang dilakukan masyarakat mendapat persetujuan dari Bupati Tuban bahkan pelapor memperoleh hadiah khusus jika melaporkan aktivitas yang berhubungan dengan arak dengan syarat informasi yang diberikan benar-benar valid (Adam, 2019). Dukungan dari Bupati Tuban bisa saja semakin memperkeruh suasana karena efek negatif yang dilakukan masyarakat dari pelaporan tersebut adalah melakukan tindakan main hakim sendiri.

Baudrillard (dalam Haryatmoko, 2016) mengatakan bahwa publik bukan hanya orang-orang yang didorong melalui sikap atau kepentingan. Mereka diciptakan oleh wacana yang disatukan dan disesuaikan dengan opini mereka. Opini publik bukanlah sikap, tetapi proyeksi. Habermas (2010) mengatakan bahwa salah satu pengertian dari opini publik adalah objek yang dibentuk berelasi dengan tontonan panggung, pengembangbiakan, manipulasi atau publisitas institusi, dll. Dalam hal ini, masyarakat Tuban adalah publik yang diseragamkan melalui opini bahwa minuman

keras berdampak buruk pada generasi muda sehingga harus diberantas. Opini tersebut merasuki pemikiran masyarakat luas dengan memandang 'arak dan tuak' sebagai hal negatif. Pada mulanya tradisi ini harusnya diturunkan dan dilestarikan, tetapi karena bernilai negatif maka masyarakat menjauhinya. Para pembuat arak sementara menjadi tidak berdaya karena adanya paksaan melalui peraturan yang mengikat mereka melalui hukuman dan undang-undang. Bahkan, bupati tak segan mengatakan pemberian hukuman berat pada pembuat arak agar menjadi jera. Hal ini juga disampaikan oleh Sarra Mills (dalam Habermas, 2010) bahwa publik yang terlibat di dalam perdebatan dihambat untuk sampai pada opini rasional, bahkan ada semacam cara-cara pemaksaan dalam membentuk opini publik. Adanya pelaporan dari masyarakat menunjukkan bahwa opini rasional telah terhambat menjadi keseragaman opini yang diterima oleh masyarakat. Kemudian publik memojokkan pembuat arak dan menjadikan mereka sebagai tersangka utama dalam kasus arak di Tuban.

Berbagai tindakan yang dilakukan aparat melalui persetujuan Bupati Tuban adalah kekerasan yang terlegitimasi. Hal ini dibenarkan oleh Weber (2002) negara atau pemerintah adalah sebuah asosiasi yang mengklaim melakukan monopoli dengan penggunaan kekerasan yang terlegitimasi, bahkan tidak dapat didefinisikan dengan metode yang lain. Kekuasaan yang berbentuk produktif ketika semua orang mengambil bagian dan membentuk realitas, efeknya tidak sekadar penindasan tetapi juga penolakan. Kekuasan memiliki sisi lain yang cukup mengerikan apabila menghasilkan sesuatu yang riil ketika membentuk hal yang dinamakan kebenaran. Efek jangka panjang dari legalnya kekuasaan yang tidak berpihak pada satu sisi adalah ketika kekuasaan dimaknai sebagai kebenaran yang membuat masyarakat mempersepsikan bahwa kebenaran yang

diajukan oleh Pemerintah Tuban terhadap pemberangusan arak adalah sebuah tindakan yang benar. Kebenaran tidak lagi memandang bahwa pembuat arak juga manusia yang sedang memertahankan kelangsungan hidupnya dan keluarga.

Pasca keputusan pelarangan dan penutupan poduksi arak, (Pemerintah Kabupaten Tuban, 2015) klaim pemerintah Tuban telah melakukan pendekatan intensif terhadap kebijakan pelarangan dan peredaran arak kepada pembuat arak. Beberapa bahkan beralih profesi sebagai pembuat pakan ternak, usaha roti, dan meracang. Surendra (2019) mengatakan bahwa sampai saat ini belum pernah ada sosialisasi dengan solusi konkret dari Pemkab Tuban terkait arak terhadap produsen arak. Langkah-langkah yang dilakukan pemerintah dinilai belum optimal. Salah satu sumber menyebutkan bahwa memang pernah ada sosialisasi dan pelatihan agar pembuat arak beralih profesi menjadi pengusaha ayam potong, tetapi juga tidak membuahkan hasil. Selain itu, banyak tenaga kerja yang dulunya membuat arak menjadi pengangguran. Pembuat arak mengklaim bahwa usaha yang mereka geluti dengan uang pribadi dan modal yang dikumpulkan dari tabungan mandiri, tetapi ketika ditangkap hukumannya sangat berat. Ada ketidakadilan dan ketimpangan sosial dengan situasi yang terjadi antara persepsi Pemkab Tuban dengan nasib pembuat arak di Tuban.

Pemkab Tuban melakukan berbagai kegiatan guna meningkatkan ketakwaan dan keimanan masyarakat. Meskipun demikian pada dasarnya, masyarakat dengan tingkat pemahaman terhadap agama yang berbeda melahirkan persepsi yang berbeda pula.[20] Bagi pembuat arak yang harus berjuang untuk hidup, makan, dan menghidupi keluarganya, persepsi keagamaan

20. Weber mengatakan bahwa manusia memiliki perbedaan dalam kemampuan religiusnya, tidak semua orang memiliki kondisi dan suasana religius yang sama (Weber, 2012).

bisa saja diabaikan karena konstruksi yang terbangun dalam pikirannya adalah menganggap hidup dan menghidupi lebih penting bagi mereka. Apalagi efek jera pada mereka juga tidak terbukti dapat teratasi meskipun dipenjara. Tidak adanya efek jera tersebut dikarenakan konstruksi berpikir pembuat arak yang belum berubah. Mereka beranggapan bahwa usaha mereka sebelumnya; membuat arak dapat menghadirkan keuntungan yang besar walaupun modalnya minim. Upaya mengubah persepsi mereka melalui agama Islam tidaklah mudah karena keyakinan mereka memang tidak berdasar pada agama. Harus ada pembicaraan serius dan intens yang menjadikan pembuat arak berganti profesi dan yakin bahwa mereka baik-baik saja dan pemerintah menunjukkan keberpihakan terhadap hidup mereka. Keberlangsungan hidup menjadi penting guna memengaruhi persepsi yang sudah lama tertanam di benak mereka. Seperti yang disampaikan Gretz (2014) bahwa untuk meredakan konflik adalah dengan menyadari bahwa pola-pola keagamaan tidak terwujud secara langsung, murni, dan sederhana dalam bentuk-bentuk sosial, melainkan penuh liku sehingga komitmen keagamaan dapat seimbang dengan individu dan kelompok lainnya. Sebenarnya ada banyak metode untuk melihat bahwa permasalahan mengenai arak di Tuban tidak pernah selesai apabila pemerintah hanya mengambil sisi agama Islam sebagai bahan pertimbangan terhadap perilaku dan tradisi minum arak. Hingga kini masih saja ditemukan kasus baru mengenai arak meskipun beritanya di berbagai media kadang muncul dan hilang begitu saja. Seharusnya ada toleransi yang dapat disepakati dan menguntungkan semua pihak. Mills (dalam Habermas, 2010) juga menyebutkan bahwa opini-opini yang berkonflik di ruang publik akan terus bergulir dan dibutuhkan toleransi dengan menggunakan analogi di dalam konflik keagamaan. Toleransi terhadap masyarakat terutama pembuat arak menjadi salah satu pijakan utama sebagai dasar keadilan bagi hidupnya.

Apabila berdalih pada moralitas dan kesehatan, Pemkab Tuban dapat meniru Korea yang tidak memberlakukan minum arak pada remaja dan hanya diberlakukan bagi orang dewasa. Meskipun sudah tercantum dalam Perda No. 9 tahun 2016[21] aturan ini harus benar-benar diterapkan dan diperketat dengan memberikan kesadaran berpikir pada generasi muda. Adanya regulasi yang baik dapat menguntungkan semua pihak sehingga masyarakat tidak merasa dirugikan. Weber (2002) mengatakan bahwa semua solusi lain antara ketegangan agama dan politik penuh dengan kompromi atau prasangka dari ketidakjujuran. Pada praktiknya, pelarangan tidak semulus yang dipikirkan apalagi jika sudah menjadi tradisi dan kebiasaan. Masyarakat dapat melakukannya dengan diam-diam dan hal tersebut justru semakin menyusahkan. Jurang konflik semakin terbuka lebar dan tidak pernah usai. Selain itu, tidak ada jaminan jika nanti ada pergantian bupati, simbol Bumi Wali tetap eksis dan tetap satu persepsi terhadap keberadaan arak di Tuban. Ketika berganti bupati dan berganti kebijakan tidak menutup kemungkinan dapat menuai konflik baru di masyarakat.

Disamping itu, permasalahan arak tidak hanya sebatas mengenai Islam tetapi juga permasalahan ekonomi. Pembuat arak juga rakyat yang harus diberi kebebasan secara ekonomi untuk bertahan hidup. Smith (dalam Skousen, 2009) menegaskan bahwa seseorang mempunyai kebebasan untuk melakukan yang diinginkan tanpa adanya campur tangan negara. Kebebasan ekonomi tidak hanya menghasilkan kehidupan material yang lebih baik, tetapi merupakan hak asasi manusia. Pelarangan terhadap masyarakat menggunakan modal untuk industri rumahan barangkali merupakan pelanggaran yang

21. Pada pasal 13 ayat 2, bahwa yang dapat mengkonsumsi minuman beralkohol adalah masarakat dengan usia 21 tahun dibuktikan dengan menunjukkan KTP (Perda No. 9 tahun 2016).

nyata terhadap hak asasi manusia[22]. Sekali lagi, tradisi minum-minuman keras tidak hanya lestari di Tuban, tetapi di seluruh Indonesia. Tradisi ini memang sudah ada dan diturunkan secara tradisional dan turun-temurun kepada masyarakat.

Penutup

Tradisi 'minum' di Tuban merupakan tradisi turun temurun. Tradisi *nithik* merupakan tradisi asli Tuban yang masih dilestarikan hingga kini dari situlah awal mula tradisi minum minuman keras di Tuban bermula. Meskipun dilematis karena Tuban selain memiliki tradisi *nithik* juga terdapat makam wali yang sangat kental dengan nuasa Islam. Oleh sebab itu, perubahan simbol dari "Tuban Kota Tuak" menjadi simbol "Tuban Bumi Wali" sebagai *branding* Tuban saat ini tidak dapat dilepaskan dari makam wali. Simbol Tuban Bumi Wali diharapkan dapat membentuk masyarakat berperilaku seperti wali. Hal ini sangat kontradiktif dengan tradisi minum arak dan tuak yang sudah ada di Tuban sejak lama.

Perilaku masyarakat yang semula suka 'minum' ditertibkan oleh Pemda Tuban, tidak hanya penikmat minuman tetapi pembuat arak yang *notabene* sebagai salah satu mata pencaharian utama juga terkena imbasnya. Adanya resistensi dari pembuat arak terhadap pemerintah Tuban karena pembuat arak adalah

---

22. PBB menyetujui hak-hak warga negara secara universal, hak-hak sipil dan politik mencakup hak untuk hidup, hak atas kebebasan dan keamanan, hak atas kebebasan berpikir, dan beragama. Hak atas kebebasan berpendapat tanpa mengalami gangguan, hak berserikat, hak-hak ekonomi, sosial, budaya yaitu hak-hak pekerjaa. Hak atas tingkat penghidupan yang layak bagi dirinya, keluarganya termasuk makanan, pakaian dan perumahan serta hak pendidikan (Tilaar, 2002).

masyarakat yang mengalami kerugian besar, kehilangan mata pencaharian dan dipenjara jika terus melakukan usaha pembuatan arak. Dengan kekuasaan yang dimiliki, Pemerintah Tuban membuat Perda yang mengikat terhadap masyarakat. Persepsi masyarakat Tuban dan pembuat arak terpaksa diubah dengan pendekatan Islam bahwa arak adalah *khamr* dan haram hukumnya. Politisasi Islam menjadi semacam mekanisme pemerintah Tuban untuk melakukan penindasan terutama bagi pembuat arak.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip dan Penerbitan Resmi Pemerintah

Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. 2018. "Islam, Tradisi, Khazanah Budaya".

Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. 2018. "Islam, Perdagangan, Pasar Global".

Pemerintah Kabupaten Tuban. 2015. "Tuban Bumi Wali: *The Spirit of Harmony*". Tuban: Pemerintah Kabupaten Tuban.

Peraturan Daerah Kabupaten Tuban no 9 tahun 2016. "Pengendalian, Pengawasan, Peredaran, dan Penjualan Minuman Beralkohol". http://jdih.tubankab.go.id/. Diakses pada 28 Maret 2020.

Buku

Andezian, Sossie. 2010. "Kawasan Mangribi: Aljazair, Maroko dan Tunisia". Dalam Loir, Chambert, Henri dan Guillot, Claude (Ed). "Ziarah dan Wali di Dunia Islam". Depok: Komunitas Bambu.

Bourdieu, Pierre. 1993. "Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya. Terjemahan oleh Yudi Santosa 2010. Bantul: Kreasi Wacana.

Bruinessen, Van, Martin. 2008. NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru. Bantul: LKiS.

Bocock, Robert. Tanpa Tahun. "Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni. Terjemahan oleh. Ikramullah Mahyuddin. Yogyakarta: Jalasutra

Damsar. 2010. "Pengantar Sosiologi Politik". Jakarta: Kencana Prenadaa Media Grup.

Edi, Sedyawati, dkk. 1997. "Tuban: Kota Pelabuhan di Jalan Sutra. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

Trisnasari, S dan Ahmad, S. 2013. "Tradisi Lisan Ziarah Kubur Eyang Dalem Cikundul Di Kabupaten Cianjur: Sebuah Kajian Bentuk Fungsi dan Makna Folkor pada Ceruta Rakyat. Dalam Edraswara, Suwardi, dkk (Ed). "Foklor dan Foklife dalam kehidupan Modern". Yogyakarta: Ombak.

Foucault, Michael. Tanpa Tahun. "*Order of Thing:* Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan". Terjemahan oleh Priambodo dan Pradana. 2007. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Gazalba, Sidi. 1985. "Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama". Jakarta: N.V.Bulan Bintang.

Gramsci, Antonio. 1987. "Sejarah dan Budaya". Terjemahan oleh Puspitorini, dkk. 2000. Surabaya: Pustaka Promothea.

Geertz, Clifford. 2014. "Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa". Terjemahan oleh Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu.

Habermas, Jurgen. 1989." Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis". Terjemahan oleh Yudi Santoso. 2007. Bantul: Kreasi Wacana.

Harison, E, Lawrence dan Hutington, P, Samuel. 2006. "Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana NIlai-Nilai Membentuk Kemajuan Manusia". Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.

Haryatmoko, 2015. "Etika Publik: Untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi". Yogyakarta, Kanisius.

Haryatmoko, 2016. "Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis". Yogyakarta: Kanisius.

Liliweri, Alo. 2003. "Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya". Yogyakarta: LiKis

Ardika, Wayan, I. 2008. "Komodifikasi Warisan Budaya". Dalam Nurhan, Kenedi (Ed). "Industri Budaya, Budaya Industri: Kongres Kebudayaan Indonesia." Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia.

Pilliang, A.Y. 2011. "Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampui Batas-Batas Kebudayaan". Bandung: Matahari.

Samovar, A. Larry, Porter, E, Richard dan McDaniel, R, Edwin. 2010. "Komunikasi Lintas Budaya". Terjemahan oleh Sidabalok. Jakarta: Penerbit Salemba Humanika.

Setijowati, Adi. 2020. "Dari Bumi Ronggolawe ke Bumi Wali. Perubahan Simbol Kota Tuban 1970-2018". Lamongan: Pagan Press.

Simanjuntak, A, Bungaran. 2016. "Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernisasi Pada Masyarakat Pedesaan Jawa". Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Skousen, Mark. 2009. "Sejarah Pemikiran Ekonomi Sang Maestro Teori-Teori Ekonomi Modern: Sebuah Narasi Kritis Menyikapi Pergumulan Intelektual dan Kepedihan Sosial di dalam Menyelesaikan Masalah Ekonomi". Jakarta: Prenada

Media Grup.

Tilaar, R.A.H, 2002. "Pendidikan, Kebudayaan, dan Masyarakat Madani Indonesia: Strategi Reformasi Pendidikan Nasional. Bandung: PT Rosdakarya Bandung.

Tilaar, R.A.H, 2004. "Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional". Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia.

Tualeka, Hamzah, 2011. "Sosiologi Agama". Surabaya: IAIN Sunan Apmpel Press.

Varma. S.P, 1995. "Teori Politik Modern". Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Weber, Max. 2012. "Sosiologi Agama". Jogkarta: IRCiSoD

Weber, Max. 2002. "Teori Dasar Analisis Kebudayaan". Jogajakarta: IRCiSoD.

Yuliati, Yayuk dan Poernomo, Mangku. 2003. "Sosiologi Pedesaan". Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama.

Jurnal

Fatmawati, Rohmana. 2018. "Tradisi Minum Tuak di Desa Tegalrejo Kecamatan Merakurak Kabupaten Tuban. Skripsi Universitas Negeri Sunana Ampel Surabaya. http://digilib.uinsby.ac.id/24656/3/Rohmana%20Fatmawati_I93214070.pdf. Diakses pada tanggal 28 Mei 2020.

Ikawati, K dan Affandi. A.M, 2013. "Konstruksi Sosial Sub Culture Nithik (Minum Toak pada Masyarakat desa Sumurgung). Paradigma. Volume 1. Nomor 2. https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/4045/6559. Diakses 12 April 2020.

Sukmaraga, A, dan Aditya, Nirwana. 2016. “City Branding: Sebuah Tinjauan Metodologis dengan Pendekatan Elaboratif, Praktis dan Ilmiah”. http://journal2.um.ac.id/index.php/dart/article/view/183. Diakses 10 April 2020.

Berita dari Internet

Adam, Syaiful. 2019. “Bupati Tuban beri hadiah bagi pelapor pembuatan Arak. Duta.co, 3 April. https://duta.co/bupati-tuban-beri-hadiah-bagi-pelapor-pembuatan-arak. Diakses 15 April 2020.

Handayani, Yuli, D. 2018. “Tim Gabungan Tuban Sita 10 Drum Arak”. Suara Surabaya, 24 Agustus. https://www.suarasurabaya.net/kelanakota/2018/Tim-Gabungan-Tuban-Sita-10-Drum-Arak/. Diakses pada tanggal 12 April 2020.

Mubarok, A, Ebiet. 2017. “Perhutani Miliki Konsep Penyulingan Kayu Putih”. Jawa Pos, 8 Desember. https://radarbojonegoro.jawapos.com/read/2017/12/08/32086/perhutani-miliki-konsep-penyulingan-kayu-putih. Diakses 15 April 2020.

Muthohar, A.2019. “Sempat Dapat Perlawanan Razia Arak di Tuban Tak Dapat Hasil”. Berita Jatim, 2 Oktober. https://beritajatim.com/peristiwa/sempat-dapat-perlawanan-razia-arak-di-tuban-tak-dapat-hasil/. Diakses 12 April 2020.

Sujatmiko. 2014. “Kadar Alkohol Arak tuban Bisa Sampai 86 Persen. Tempo.co, 21 Januari. https://nasional.tempo.co/read/546766/kadar-alkohol-arak-tuban-bisa-sampai-86-persen/full&view=ok. Diakses 12 April 2020.

Surendra, Ismail. 2019. “Hikayat Arak Tuban Atas Nama Bumi Wali Mau Tak Mau Arak harus Mati. Dnk.Id, 16 Maret. https://dnk.id/artikel/budaya/ismail-surendra/hikayat-

arak-tuban-1-atas-nama-bumi-wali-mau-tak-mau-arak-harus-mati-cwf4j. Diakses 25 Maret 2020.

Tradisi Musik Terorientasi Islamisasi di Nusantara

Oleh: Sunarto

Pendahuluan

Menurunnya pamor kerajaan Majapahit ditandai dengan kemunculan dan penyebaran Islam pada abad ke-13. Kelahiran agama besar dibawa oleh para pedagang dari Negara-negara Timur Tengah dan Turki yang awalnya berfungsi untuk melayani kebutuhan spiritual para pemukim Arab dan kemudian membalikkan kepercayaan masyarakat pribumi. Penyebaran kepercayaan melalui ekspedisi dipercepat dengan pengaruh para sultan yang merangkul dan mengadopsi Islam sebagai agama resmi di dalam ranah politik mereka. Beberapa figur sejarah ini termasuk Maulana Syarif Hidayatullah, juga dikenal sebagai Sunan Gunung Jati, yang keturunannya memerintah Banten dan Jakarta di bawah pemerintahan Muslim. Sultan Agung memerintah Jawa Tengah pada awal abad ke-17 di bawah dispensasi yang sama.

Melalui perdagangan agama Islam masuk ke Nusantara pada abad ke-13. Islam memiliki daya tarik politik dan agama bagi para penguasa Indonesia pada awalnya, khususnya

setelah runtuhnya kerajaan majapahit, ketika raja-raja yang bersaing dan kepala-kepala suku kecil-kecil berjuang untuk mengkonsolidasikan kepemilikan mereka. Para pedagang Islam dalam upaya mereka untuk berdagang dengan rakyat Nusantara harus bersaing dengan Portugis dalam membeli rempah-rempah, khususnya, di Indonesia timur.

Islam, dengan ragam ekspres estetis seni dan kegiatan sosial lain, menciptakan lingkungan budaya baru di wilayah Jawa. Dari sudut pandang lebih luas, ada beragam musik dalam konteks Islamisasi di Nusantara, yang menghasilkan tiga kondisi, yaitu: 1) Pengenalan bentuk-bentuk baru praktek artistik; 2) Pengembangan toleransi bentuk-bentuk ekspresi yang ada sebelumnya dihubungkan dengan ajaran-ajaran agama lain; dan 3) Adopsi bentuk-bentuk seni yang telah ada sebelumnya pada peristiwa-peristiwa yang berhubungan dengan Islam, mengaburkan batas-batas yang memisahkan praktek Islam dari praktek non Islami.

Indonesia memiliki populasi Muslim terbesar di dunia, diperkirakan 85-90% dari total populasi bangsa. Di komunitas Muslim di seluruh negeri, jenis pertunjukan devosional, kuasi-devosional, dan sekuler yang melibatkan musik banyak ditemukan, menunjukkan ciri-ciri yang sama di mana-mana (musik religi adalah pertunjukan yang dilakukan pad acara keagamaan, di masjid atau di tempat umum, atau rumah pribadi). Sebagian besar, genre-genre Muslim ini menunjukkan sedikit pengaruh tradisi musik lokal.

Islam dibawa ke Nusantara sebagai repertoar bentuk-bentuk artistik suci, yang bertingkat dari seni baca Al-Qur'an (*qiro'ah*) sampai nyanyian-nyanyian persembahan yang gaya pembawaan vokalnya secara *melismatis*[1] tinggi membawa

---

1. *Malesmatic* atau *Melismata*. *Song* (lagu) (Inggris). Sebuah istilah

pengaruh kuat dari musik-musik budaya Timur Tengah. Para pemukim Timur Tengah yang membawa instrument-instrumen tradisional seperti rebab, dipercaya berasal dari Persia, dan sarunai yang telah menjadi instrument utama pada ensambel-ensambel Gamelan Jawa Timur. Satu ensambel instrumental sama yang menyertai nyanyian-nyanyian persembahan adalah sekumpulan gendang kerangka yang disebut *rabana*.[2] Di Sumatra Barat, *Gambus*[3] (kecapi berbentuk buah *pear*) juga digunakan gendang berkepala-ganda dan nampan kuningan (Kartomi [*et al*.], 2008, hlm. 340-342).

Margaret Kartomi menggolongkan musik Indonesia menurut period atau "strata" dalam sejarah-musik dan untuk mengidentifikasi instrumen, aliran, teknik instrumen dari

---

yang digunakan di dalam bagian sebuah lagu, di mana satu suku mendapatkan beberapa melodi, terkadang diterapkan pada akhir dari sebuah lagu (*cadenza*) (Socholes, 1978, hlm. 362); (Arnold [2 K-Z], 1984, hlm. 1156).

2. *Rebana* (*frame drum*) dalam beberapa sumber diartikan: "Ya Rabb" (*Ya Allah*); instrumen rebana diharapkan sebagai pengingat kepada Allah SWT (Sunarto, 1994). Koentowijoyo (*et al*.) (1986, hlm. 11) menamakan instrumen rebana dengan "terbang"/"terbangan" (memainkan rebana).

3. Musik dan tarian sekuler yang menampilkan *Gambus*, kecapi yang diputar bulat dan dipetik dengan *soundtable* kulit, tersebar luas di komunitas Muslim Nusantara. Instrumen ini populer dianggap berasal dari Timur Tengah (para etnomusikolog setuju, menunjuk pada *qanb□sas* Yaman, leluhur yang mungkin). Untuk alasan ini, gambus pada umumnya dirasakan di Nusantara secara intrinsik adalah Muslim (ikon budaya Arab), dan karenanya dapat diterima oleh banyak umat Islam yang biasanya mengerutkan dahi pada hiburan sekuler. Beberapa musik dan tarian yang terkait dengan *Gambus* juga dianggap Timur Tengah (misalnya *Zapin* atau *Jependance*). Pemain gambus biasanya bernyanyi sambil bermain, dan mereka sering didukung oleh sekelompok drum berkepala dua berkepala kecil (biasanya dengan nama Arab Marwas) dimainkan dalam irama saling terkait. Di daerah pedesaan, teks lagu biasanya hanya memiliki sedikit atau bahkan konten Islami.

strata tersebut (Kartomi, 2019, hal.20-21): Pra-Islam, Islam, dan *Post*-Eropa. Usaha ini berhubungan dengan upaya Kunst untuk mengidentifikasi unsur-unsur lapisan Megalitik (Kunst, 1973, hlm. 10) dan untuk kepentingan beberapa etnomusikolog dalam menentukan Austronesian.

Demikianlah bahwa Islam mempunyai tempat yang sentral dalam studi etnomusikologi di Nusantara. Hal ini tidak dapat lepas dari Islamisasi di Nusantara. Realitasnya adalah tradisi musik dengan substansi estetisnya telah dimanfaatkan dalam Islamisasi di Nusantara. Suatu perjalanan estetis yang begitu panjang (selama kurang lebih 4 abad), hingga akhirnya membuahkan kebesaran Islam dengan budaya musiknya.

Tradisi musik memang sering terabaikan dalam konteks pembahasan tentang Islamisasi di Nusantara. Padahal eksistesi musik sangat vital dalam proses Islamisasi tersebut. Hal ini perlu disadari, bahwa untuk memberikan pencerahan kepada masyarakat Nusantara era Hinduisme dan Budhisme tidaklah hal mudah, perlu strategi kebudayaan yang matang. Para pendakwah Islam pun menggunakan musik sebagai salah satu sarana untuk islamisasi. Penggunaan unsur estetis musik dalam rangka 'menggenggam' masyarakat yang sudah terlanjur mengkristal Hiduisme dan Budhismenya menjadi dasar gerakan pencerahan. Estetika musik dijadikan salah satu sarana untuk mengetuk nurani masyarakat Nusantara agar mendapatkan pencerahan dari Islam. Benteng ortodoksi Hinduisme dan Budhisme pun akhirnya luluh oleh estetika musik, hingga pencerahan Islam dapat tercapai. Artikel ini mencoba mengangkat sisi vital musik dengan estetikanya dalam rangka Islamisasi di Nusantara. Realitas ini perlu diketahui oleh khalayak luas, sehingga ada pemahaman bahwa peran musik tidak bisa diabaikan dalam Islamisasi di Nusantara.

Larangan atau Toleransi?

Agama Islam merupakan kelompok etnis terbesar di Indonesia, yang merupakan bangsa dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Jawa merupakan studi kasus penting dalam penyebaran Islam dari Timur Tengah ke seluruh dunia. Proses ini memunculkan identitas yang diperebutkan: apa artinya menjadi orang Jawa dan Muslim? Bagi beberapa orang Jawa, Hindu-Budhisme dan Islam mungkin alternatif, tidak saling eksklusif, sumber supranatural kekuasaan. Bagi yang lain, batas budaya yang jelas dan satu harus memilih antara menjadi Jawa atau Muslim. Yang terbesar dari identitas ini telah didamaikan pada awal abad ke-17 oleh raja Jawa terbesar, Sultan Agung. Namun penerusnya tidak serius dengan rekonsiliasi ini dan dengan demikian menemukan diri mereka ditentang oleh umat Islam yang berkomitmen. Beberapa Raja penerus dari Sultan Agung berpaling kepada Perusahaan Hindia Timur Belanda (VOC) untuk dukungan, aliansi dengan orang Kristen yang memicu pemberontakan. Tidak sampai satu abad setelah Agung wafat, muncul Islam dan aristokrasi Istana, suatu lambang dari apa yang dimaksudkan untuk menjadi Jawa lagi, yang keduanya didamaikan (Kartodirdjo, 1978).

Sejak sekurang-kurangnya tahun 1500-an, telah ada komponen kuat mistisisme Sufi dalam Islam Nusantara, terutama di daerah pedesaan, di mana ia sering bercampur dengan kepercayaan mistis dan kepercayaan mistis Hindu dan Budha. Beberapa bentuk musik devosional Muslim memiliki hubungan yang jelas dengan tasawuf; yang lain mungkin berasal dari jenis-jenis Islam populer lainnya, mungkin lagi dengan unsur-unsur sufi. Gagasan tentang musik devosional (yang dibedakan dari pembacaan Al-Qur'an atau pembacaan puisi untuk memuji Nabi Muhammad SAW keduanya tidak dianggap sebagai musik menurut definisi Muslim) termasuk

di Nusantara terhadap Islam populer (jika bukan tasawuf)[4] dan tidak dipercaya oleh kaum ortodoks. Namun yang jelas berasal dari Sufi adalah penggunaan dalam ibadah kebaktian kelompok bernyanyi dan nyanyian formula verbal dan melodi bahasa Arab[5] (biasanya disebut *dikir* atau *zikir*),[6] nyanyian nyanyian puisi Arab (*qasidah*), dan keterbukaan dalam devosi ini terhadap musik instrumental (biasanya tidak disunat Perkusi), tarian dan keadaan ekstase atau ekstasi. Sifat-sifat ini dapat ditemukan secara individu atau kombinasi; Seringkali asal mereka dalam praktik sufi tidak diakui dan mungkin tidak dikenali.

Namun larangan-larangan Islam pada seni tidak diperlakukan secara kaku. Tingkatan besar kemiripan pada praktik-praktik budaya yang telah ada sebelumnya mendirikan pemujaan: *Animisme*, *Hinduisme*, dan *Budhisme*, barangkali adalah satu dari banyak ciri unik tradisi Islam di Nusantara. Satu bentuk dari akomodasi ini adalah dengan mengasumsikan istilah-istilah Islam, seperti raja yang mengubah gelar mereka dengan sultan dan roh-roh lokal disebut *jin*. Perbedaan juga ditetapkan kegiatan agama Islam dengan praktek pra-Islam atau bukan Islam yang

---

4. Sufisme, atau *Tasaawwuf* (Arab: التَّصَوُّف), didefinisikan, sebagai: "Mistisisme Islam" (dimensi batin Islam" atau "fenomena Mistisisme dalam Islam). Mistisisme dalam Islam, ditandai (secara khusus) nilai, praktik ritual, doktrin dan lembaga, yang dimulai sangat awal dalam sejarah Islam dan mewakil manifestasi utama dan kristalisasi yang paling penting dan terpusat dari praktik mistik dalam Islam. Praktisi tasawuf disebut sebagai "Sufis" (dari صُوفِيّ ṣūfiyy/ṣūfī).

5. Dalam tradisi sufi, terutama dalam Tarekat Mevlevi-nya Rumi, ada ajaran *sama'*, yaitu tarian yang diiringi dengan musik (Schimmel, 1975, hlm. 180-191).

6. *Zikir* atau *Dzikir* (bahasa Arab: الذكر, translit. *al-żikr* (adalah sebuah aktivitas ibadah dalam umat Muslim untuk mengingat Allah. Di antaranya dengan menyebut dan memuji nama Allah, dan zikir adalah satu kewajiban yang tercantum dalam al-Qur'an. Lafal zikir yang paling utama, adalah: *Laa Ilaaha Illallaah*; sedangkan doa yang paling utama: *Alhamdulillah*. Seseorang yang melakukan zikir disebut *dzaakir* (ذاكر).

masuk ke dalam bentuk-bentuk ekspresi artistik sosial atau sekuler. Jadi, bentuk musik dan teater (drama), banyak darinya yang berhubungan dengan pemujaan agama pra-Islam, terus hidup bersama dengan perubahan budaya yang tidak hilang di Nusantara.

Toleransi agama semacam hal tersebut terus meluas ke asimilasi tradisi pra-Islam ke dalam upacara-upacara yang diberi toleransi oleh Islam. *Gamelan Sakati* dari Jawa dengan instrument-instrumen yang bersuara keras yang semula digunakan di dalam ritual-ritual Shamanis[7] dan pada upacara-upacara kraton, sekarang digunakan dengan ekslusivitas untuk pertunjukan musik pada bulan ke-6 dan 12, pada Kelahiran Nabi Muhammad SAW (*Maulid Nabi*) (Kartomi [*et al*.], 2008, hlm. 368). Di lain pihak, tingkatan sinkretisme[8] lain direpresentasikan dengan

7. Shamanisme (*Shamanism*) merupakan praktek yang melibatkan seorang praktisi mencapai keadaan berubah kesadaran (*consciousness*) (atau mengalami *ekstase*, keadaan tak sadarkan diri) dalam rangka untuk memahami dan berinteraksi dengan apa yang mereka yakini sebagai dunia roh dan menyalurkan energi transendental ini ke dunia ini. Menurut Eliade (1974, hlm. 4); Voigt (1990), Shamanisme dalam pengertian keras adalah fenomena religius sangat menonjol di Siberia dan Asia Tengah… yang menjadi budaya kuno masyarakat Indonesia zaman Pra-Indik; budaya, yang eksis lebih dari 2000 tahun, yang telah dihubungkan dengan praktek pemujaan nenek moyang dan pemujaan orang-orang mati dengan pertunjukan dan musik ritual Shamanis (Sunarto, 2013, hlm. 168).

8. Sinkrétisme: paham (aliran) merupakan perpaduan dari beberapa paham yang berbeda untuk mencari: keserasian, keseimbangan, dan harmoni. Sinkretisme ini dapat dilihat dalam upacara Syiwa Buddha adalah ungkapan -- agama Buddha dan Hindu) di Jawa, tasawuf falsafi bersinkretisme dengan aliran kebatinan dalam ajaran Hindu dan Budha sehingga menghasilkan ajaran *Kejawen*. Menurut Ricklefs (2006) masyarakat yang sangat berkomitmen terhadap Islam, taat dari kehidupan ritual, tetapi mengakui adat, non-Islam, kekuatan spiritual untuk iman. Dan hal ini setelah 400 tahun, adalah "mistik sintesis" (*mystic synthesis*). Lebih lanjut tentang definisi sinkretisme dalam musik, sebagai berikut:

Musical syncretism occurs when the encounter between two musical

memainkan *luguh* (gaya menyanyi pada saat *Maulid*) dengan biola di antara *Tausug* dari Sulu, dan nyanyian *bayok* (oratori musik) bersama dengan cerita kepahlawanan kuno *Darangen* oleh seorang artis wanita Maranao pada saat *Magtam'mat* (kelulusan para santri dalam membaca Al-Qur'an).

Kedatangan Islam ke Nusantara, disamping melalui jalur perdagangan dan diplomasi, namun yang tak kalah peran utamannya adalah melalui tradisi sufisme (mistik Islam). Tradisi mistik dalam Hindu dan Budha telah mengakar kuat dalam masyarakat Nusantara (khususnya Jawa), dan Islam dengan sufismenya 'menawarkan hal yang mirip' dengan tradisi mistik mereka. Kekuatan sufisme ini tidak membuat 'keterkejutan' religi bagi masyarakat Nusantara yang telah lama bergulat dengan mistik Hindu dan Budha. Dengan demikian Islam dengan sufismenya dapat masuk ke Nusantara dengan damai. Mengutip Ricklefs (1981), Kartomi (*et al.*) (2008, hlm. 368) mengatakan:

---

systems results in a new hybrid style. This seems to happen most naturally when there are recognisable musical similarities between the two cultures and, in particular, when they share essential characteristics. In comparison to 'directed culture change' (Linton), ie through acculturation, it does not involve conflict between cultures or an obvious dialectical struggle. However, it is rare to find a real case of fusion in which both sides have borrowed equally (Linton). It is arguable that syncretism is evident in today's so called 'world music' as it converges cultures into a universal milieu. It can also be found in some religious music.

A parallel example to world and religious music is Khasidic tunes (Koskoff). These may sometimes be lifted from secular sources (eg Napoleonic march, Ukrainian drinking song, Austro-Hungarian waltz.), but become definitively Jewish, even 'holy', when the melody is used Jewishly, so as to become sacred or redeemed. The Bauls of Bengal, who adopt a non sectarian, tantric spiritual tradition rather than identifying with any hierarchical religious order, may also be considered as having a syncretic musical culture when they sing songs in and from different communities (be it Vaisnava/Hindu or Islam/Muslim) about the same goals and ideals of spiritual salvation (Capwell) or communal peace. There is also a union or reconciliation of diverse tenets and practices and a blending of values (Deva, 2000, hlm. 1-2).

> *Because Islam came to Indonesia through Sufism, it blended easily with the local religion and culture. Indigenous Javanese (Hindu) artistic traditions were adopted by Islam, and were transformed to include Islamic symbolic teaching. Shadow plays, gamelans, and other forms of art are traditionally believed to be the creation of the nine Islamic saints, who invented them to help spread Islam.*

Peradaban Islam tingkat-wilayah di Nusantara dapat dianggap sebagai telah menyatukan budaya-budaya regional melalui dispensiasi relijius bersama dengan menggunakan bahasa Arab-Melalyu dan formulasi persepsi-persepsi sama mengenai hubungan ortodoksi antara ajaran agama dengan praktek tradisi kuno. "… dan bagaimana pula ortodoksi Islam terpaksa berkompromi dengan kepercayaan-kepercayaan yang sudah ada sebelumnya" (Lombard, 3, 2005, hlm. 142) (Kartomi [*et al*.], 2008, hlm. 368).

Tahap Perkembangan

Islam datang ke Nusantara melalui beberapa tahap perkembangan. Perkembangan penting tersebut tidak dapat lepas dari peran Terusan Suez.[9] Ada dua tahap perkembangan pada tradisi musik terorientasi-Islam di kepulauan Nusantara, yaitu: tahap perkembangan *pra-Suez* dan *post-Suez*. Perbedaan dibuat dengan menggunakan kontak langsung yang kemungkinan melalui para peziarahan (Haji) yang pergi ke Mekah.

---

9. Terusan Suez, dengan panjang 163 km, dibangun dalam rangka menghubungkan Laut Merah dan Laut Tengah dan diresmikan pada tahun 1869. Dengan adanya terusan ini, paling tidak, dapat mempersingkat waktu pelayaran kapal yang sebelumnya harus mengelilingi Tanjung Harapan, Afrika Selatan. Dalam konteks Nusantara, melalui terusan Suez ini dapat mempersingkat perjalanan ibadah haji masyarakat Nusantara.

1. Pra-Terusan Suez

Tahap perkembangan Pra-Suez dalam tradisi musik terorientasi-Islam di Nusantara dimulai pada abad ke-13 di Sumatera, dan pada abad ke-15 di *Minor Civilization Java*[10] (MCJ) sampai tanggal 17 November 1869, ketika terusan Suez sepenuhnya dibuka. Pada tahap Pra-Suez ini, Sufisme menjadi eksponen bagi pengembangan seni-seni pertunjukan terorientasi-Islam di Sumatra dan Jawa yang kemungkinan besar berkembang dari dzikir. Inilah perulangan berirama nama Tuhan atau frasa pendek dalam pujian pada Tuhan. Misalnya, dalam bahasa Arab frasa ini berbunyi: *Laa Ilaaha Illallaah* (Qureshi, 1988, hlm. 246). Dalam bahasa Indonesia, *zikir* ini seringkali disebut *dikir*, doa mistis (Kartodirdjo, 1978, hlm. 213). Figur terkenal pertama adalah Sheikh Muhammad Buruddin Ar Raniri,[11] dari kota pelabuhan Ranid, Gujarat, Persia, yang mengunjungi Aceh pada masa pemerintahan Sultan Alaudin Mansyur Syah bin Sultan Ahmad Perak (1577-1586). Kunjungan ini adalah kunjungan pertama baginya, dan pada masa tinggal pertamanya di Aceh, dengan dukungan Sultan, ia berhasil mendirikan beberapa madrasah dan pesantren yang merupakan rumah asuh untuk tradisi musik terorientasi Islam di Sumatra. Pada kunjungan keduanya di Aceh pada masa pemerintahan Sultan Alaudin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil (1557-1568), al-Raniri mulai mengajarkan tasawuf atau mistikisme Islam.[12]

---

10. *Minor Civilization Java* (MCJ).

11. Syekh Nuruddin Muhammad Ibnu Ali ibnu Hasanji Ibnu Muhammad Hamid ar-Raniri al-Quraisyi (nama terkenalnya, Syekh Nuruddin Al-Raniri merupakan ulama penasehat Kesultanan Aceh. Syekh Nuruddin diperkirakan lahir sekitar akhir abad ke-16 di kota Ranir, India, dan wafat pada 21 September 1658. Pada tahun 1637, ar-Raniri ar-Raniri datang ke Aceh, dan kemudian menjadi penasehat kesultanan di sana hingga tahun 1644.

12. Tasawuf filsafati diperkenalkan di Nusantara oleh Hamzah

Ar Raniri

(https://id.raniriwikipedia.org/wiki/Nuruddin_al-)

Sutan Takdir Alisjahbana mengupas dan menjelaskan ciri-ciri khas aneka ragam puisi *tempo doeloe*: Alisjahbana menjelaskan secara jelas, tentang: *Pantun, Syair, Gurindam, Bahasa Berirama,* lengkap dengan contoh-contohnya. Bahkan juga puisi lama yang sudah 'punah', seperti: *Masnawi, Rubai, Kith'ah, Gazal,* dan *Nazam* (Alisjahbana, 2004). Dalam perbendaharaan kata musik *Qawwali* di India dan Pakistan, *masnavi* dalam aliran puisi Persia dari puisi diperluas dalam koplet-koplet yang berirama; *ghazal,* aliran vokal klasik ringan, sekumpulan koplet dengan bahasa Farsi atau Urdu yang dihubungkan dengan ukuran puisi umum dan skema sajak; dan *ruba'i,* harfiahnya *quatrain,* sebuah bentuk puisi empat-baris epigramatik dengan bahasa Persia dan Urdu (Qureshi, 1988:238). Sebagai bentuk beda dari apa yang dibayangkan oleh mereka yang semata-mata terorientasi-sastra, *gazal, masnawi,* dan *rubai,* pada tahap-tahap pertama perkenalannya ke Aceh pasti telah dipresentasikan sebagai pertunjukan musik, yang digunakan untuk membantu orang dalam memperkenalkan Islam di Aceh sekitar abad ke-16 (Malm, 1967, hlm. 52).

Selama pemerintahan Mohammed III (1566-1603) Kekaisaran Ottoman, Aceh ada di bawah pemerintahan Sultan Alaudin Mansyur Syah bin Sultan Ahmad Perak dan pada saat itu Seikh Muhammad Nuruddin Ar Raniri datang ke Aceh untuk kali yang kedua. Ada kemungkinan dialah yang telah memperkenalkan Masnavi dari Rumi ke Aceh, dalam konteks fakta bahwa

---

Fansuri (Sumatera) dan Syekh Siti Jenar (Jawa). Syekh Siti Jenar kemudian dieksekusi mati oleh Dewan Wali (Wali Songo) di Demak Bintoro. Ini adalah hukuman yang disepakati bagi pelanggaran syariat.

Kekaisaran Ottoman tetap ada di dalam puncak kekuasananya. Berikutnya juga mungkin bahwa langkah-langkah seremoni sufi tari-tarian Dervish, ordo Mavlevi diperkenalkan pada elite agama Islam di Aceh abad ke-16 (Uzel, 1981).

Dalam konteks perdagangan internasional abad ke-16 di separuh Indonesia bagian barat, Islam dengan warna mistik dari Aceh dan Persia diperkenalkan ke Jawa melalui Tuban, Jawa Timur, menjadi garda depan Islam melawan daerah utama Kerajaan Majapahit (Hadiwijono, 1985, hlm. 7) (Ricklefs, 2008). Islamisasi Jawa berlangsung kira-kira 200 tahun (seperti yang dikutip oleh Hadiwijono (1985, halm. 7). Di tengah-tengah waktu yang merentang dalam pembalikan kepercayaan ini, tampaknya ada mistikisme Islam abad ke-16 di Jawa, yang dibawa oleh para pedagang Gujarat yang barangkali telah dipengaruhi oleh suatu kelompok mistikisme di India. Hadiwijono mengamati bahwa ada titik-titik pertemuan antara ajaran Hinduisme/Budhisme di Indonesia sebelum kedatangan Islam dan ajaran mistik Islam yang memasuki Indonesia. MCJ yang kira-kira 3500 tahun usianya, berakhir dengan runtuhnya kerajaan Majapahit yang merupakan puncak dari peradaban Indo-Jawa (Sularso, 1987, hlm. 10). MCJ telah memberi harta pusaka besar bagi masyarakat Jawa dengan terdistribusinya kepercayaan Hindu-Budhis di Jawa Tengah dan Timur.

Bisa jadi sangat sulit mengkonteraksi tradisi yang telah mapan dalam pertunjukan seni. Karenanya penting untuk menciptakan sebuah aliran baru untuk menarik masyarakat Jawa yang umumnya telah merasuk agama Islam pada abad ke-16. Aliran ini adalah *kentrung* yang menggunakan gendang kerangka rebana dan dua gendang lebih kecil (*naggara*). *Naggara* seringkali diambil dari *setting*-nya dan dipisahkan satu dari yang lain demi kenyamanan pemain kentrung. Istilah *onomatopuitis*, "kentrung" yang juga ditemukan di Cilacap (Kunst 1973, hlm. 217), Jawa

Tengah Barat laut, bisa dihubungkan dengan *genjring* Banyumas, istilah *onomatopuitis* lain, untuk aliran musik rakyat Islami pada masyarakat Jawa yang mempertontonkan seni yang masih ada di Kabupaten Purbalingga, wilayah Banyumas, Jawa Tengah bagian barat-daya. Awalnya, kentrung adalah pertunjukan rakyat dari seorang manusia yang berpindah-pindah manusia untuk memperkenalkan Islam di sebuah wilayah antara Tuban dan Surabaya, dan di Demak dan Rembang pada abad ke-16 (setelah lahirnya kerajaan Islam Tuban yang mengikuti jatuhnya Kerajaan Majapahit pada abad ke-16). Kentrung menceritakan kisah-kisah tentang Sunan Bonang, salah satu guru pelopor Islam di Tuban. Sunan Bonang dikatakan sebagai orang pertama yang menggunakan wayang kulit untuk membalikkan orang Jawa menjadi Islam dan menghasilkan Islamisasi topeng dalang, di pulau Jawa dan Madura, dimana tari-tarian topeng rakyat masih sangat diapresiasi oleh masyarakat di wilayah-wilayah tersebut.

Instrumen-instrumen ini terdiri dari: 1) tiga kentrung, ditiru dari instrumen instrumen-instrumen Timur Dekat dan Timur Tengah yang disebut *daff* (juga disebut terbang atau rebana), dengan secara berulang memainkan pola berirama utama. Sebuah gong bambu tiup, diperdengarkan secara regular, tetapi tidak mengikuti irama kentrung. Alat ini memiliki intervalnya sendiri dengan tanpa fungsi jelas. Irama kentrung memiliki pola tetap dan sinkopasi sering, dengan iramanya memiliki meter-meter sederhana dengan sukat/matra 4/4. Aksen-aksen kentrung seringkali berubah menurut garis dan dialog melodisnya yang diangkat oleh dalang sebagai pemain paling penting. Dalam menceritakan kisah, dalang menggunakan frasa-frasa *konsekuen* dan *anteseden*. Dalam dialog, melodi sangat bebas, tetapi selalu berkahir pada la akhir. Dalam mengisahkan cerita, dalang seringkali menyisipkan bentuk-bentuk sajak

dalam bahasa Jawa dengan irama akhir A-B-A-B. Baris-baris melodis yang dinyanyikan *non-motivic*, karena struktur-struktur drasa tidak simetris sehingga mengarah pada figurasi.

Ciri-ciri musikal yang diangkat oleh dalang, sebagai berikut: 1) *Monophonic* (dalam hal ini "iringan" kentrung bukan bukan iringan dalam pengertian nyata); 2) menggunakan melodi-melodi non-metriks; 3) menggunakan gerak melodis yang diperbantukan; 4) menggunakan tiga irama melodis; 5) menggunakan ambitus satu setengah oktaf; 6) menggunakan teknik-teknik melismatik dan *syllabis* untuk menempatkan sajak ke dalam melodi; 7) menggunakan bahasa Jawa; dan 8) menggunakan not musik modal pentatonik, khususnya *Slendro* dengan *Pathet Manyura*; not musik yang biasanya digunakan untuk fase ketiga (dari 3 sampai 6 a.b.) pada pertunjukan wayang kulit Jawa (Lindsay, 1991).

Kentrung tampaknya jenis aliran pertama pada tradisi musik terorientasi-Islam di Jawa. Kentrung juga perintis untuk seni-seni pertunjukan Jawa berpindah-pindah *post* MCJ dan pra-Suez pembukaan terusan. Kentrung dipertunjukkan di sekitar Tuban di dekat Surabaya dan Demak (lokasi kerajaan Islam kedua pada abad ke-16). Kubu Islam terdiri dari kerajaan-kerajaan kecil sepanjang pantai utara Jawa: Tuban di Jawa Timur, Demak di Jawa Tengah, Cirebon dan Banten di Jawa Barat. Karena kebutuhan akan perayaan berkala, seperti Maulid Nabi Mohammad SAW (pad bulan Maulud), Demak dipilih sebagai tempat perayaan dan kemudian diciptakan *Gamelan Sekati* untuk menarik orang Jawa non-Islam umumnya yang tertarik untuk menghadiri Maulid.

Gamelan Sekati hanya dimainkan dalam Perayaan Sekaten, yang diselenggarakan oleh raja-raja Jawa yang terorientasi-Islam

sejak sekitar abad ke-16. Festival ini adalah untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad SAW, dan berlangsung selama seminggu di alun-alun umum, dihubungkan dengan pintu istana kraton Sultan/Sunan. Gamelan, yang terdiri dari bonang, jajaran gong-gong kecil yang berfungsi sebagai perhiasan melodi yang dimainkan ketika: saron demung, saron barung, dan saron penerus (tiga *zylophone* perunggu, semuanya berjajar di tengah pelat) dimainkan; di depan kiri ada bedug, gendang kulit besar dan bukan gong kempul, dimainkan dengan pemukul kayu; sepasang gong kecil bende (di tengah atas); kempyang (kiri bawah); dan dua gong besar (kanan atas). Jajaran bonang dimainkan oleh dua orang, yang duduk berhadap-hadapan, satu darinya adalah pemimpin orkestra. Gamelan Sekati dimainkan di dua gedung gong terpisah (pagongan) di bagian selatan dan utara di sekumpulan Mesjid Besar (Mesjid Gede/Besar), yang ditempatkan di sisi kiri alun-alun utama di depan pintu utama istana daja. "Sekati" semula dihubungkan dengan kata Arab "shahadah", profesi kepercayaan sebagai pilar pertama di dalam Islam (Kunst, 1973).

2. Pembukaan Terusan Suez[13]

Pembukaan Terusan Suez pada tanggal 17 November 1869 membuat masyarakat Indonesia Muslim dapat mempersingkat perjalanan langsung ke Mekah. Dengan pembuakaan Terusan

13. Gerakan-gerakan pemurnian di dalam Islam dengan pembukaan terusan Suez dan operasinya memfasilitasi gerakan Hajj Budiah dalam pejiarahan Tengah Barat ke Mekah untuk Jawa Muslim Indonesia dan gerakan Wahabi di Sumatera Barat pada abad ke-19. Sumatra Tengah pada abad ke-19, menghasilkan lahirnya seni-seni pertunjukan rakyat dengan orientasi Islam, dengan menghindari penggunaan instrumen musik pribumi pra-Islam, seperti gamelan; kelahiran *Kaside*/Kasidah Barzanji, *Dalang Jemblung* (seni pertunjukan rakyat tanpa gamelan tetapi hanya suara dan lagu-lagu di Banyumas, Jawa Tengah).

Suez ini, semua pengaruh Islam dapat cepat menyebar ke Nusantara. Beberapa pengaruh tersebut juga meliputi dalam tradisi musik.

Karena operasi terusan Suez, ada lebih banyak orang yang dapat memiliki kontak langsung dengan Mekah sebagai peziarah (ibadah Haji), yang juga mengarah pada beberapa perkembangan berikut: 1) Lahirnya pesantren atau sekolah-sekolah agama Islam dengan asrama-asrama di Jawa dan madrasah-madrasah di Sumatra; 2) Para raja Jawa yang mengirimkan para pejabat istana mereka sebagai haji bertindak atas nama raja-raja pada zaman penjajahan Belanda; 3) lahirnya gerakan pemurnian Islam, seperti gerakan Budiah di Jawa Tengah dan gerakan Wahabi di Sumatra Tengah sekitar akhir abad 19; dan 4) lahirnya seni-seni pertunjukan rakyat terorientasi-Islam di pesantren dan madrasah dan juga santi swara, yang pertama kali disponsori oleh raja Paku Buwono IV (kira-kira pada pertengahan abad ke-19) (Sunarto, 1994).

Berkembang dan semangat gerakan pemurnian Islam Budiah dan Wahhabi di separuh Indonesia bagian barat abad ke-19 (Kartodirdjo, 1978), telah menenggelamkan dan melarang berbagai seni pertunjukan rakyat terorientasi-Islam, seperti: 1) Gamelan; 2) Wayang; 3) Tari-tarian Jawa yang berkostum tidak sopan (kelihatan auratnya); 4) Genjring di Banyumas (Jawa Tengah bagian Barat); 5) Debus; 6) Seudati, tarian pria terorientasi-Islam di Aceh; 7) *Bungong Jeumpa* atau tarian wanita Aceh; dan 8) Dalang Jemblung di Banyumas (vokal dan tanpa gamelan) (Sunarto, 1994).

Ragam Musikal

Pesantren Giri abad ke-17 di Surabaya telah menggunakan komunikasi dengan *bedug*[14] (ide dari Sunan Bonang), di Ambon disebut *totobuang* di Ambon, sebagai alat kontak dengan penduduk lokal. *Totobuang*, semula tetabuhan di Jawa (berarti "membuat bunyi-bunyian melodi) secara pentatonik disesuaikan suaranya dalam empat tahap kontak. Sekarang *totobuang* disesuaikan suaranya secara *diatonik*. Hal yang sama juga berkembang dengan *talempong* Minangkabau. *Talempong* Minangkabau yang mirip dengan *totobuang* di Ambon secara pentatonik disesuaikan suaranya, karena warisan keluarganya dari Asean Shamanik — lebih tepatnya Shamanisme Melayu-Indonesia — tetapi karena pengaruh Portugis yang mungkin pada tradisi musik rakyat dengan instrumen-instrumen musik Eropa seperti gitar, dan biola. Maka talempong kemudian disesuaikan suaranya secara diatonik (Kartomi, 1986).

Bentuk paling umum dari musik devosional Muslim di Indonesia memanfaatkan nyanyian oleh seorang penyanyi solo dan paduan suara pria atau wanita (tapi tidak keduanya) bernyanyi dalam hubungan *heterophonik*. Penyanyi sering menari dalam posisi duduk, berlutut atau berdiri. Bernyanyi dan menari sering disertai oleh sekelompok instrumentalis yang bermain drum bingkai dalam irama yang saling terkait, dan instrumen melodi tidak ada. Contoh genre tersebut adalah salawatan, hadrah dan rudat atau rodat di Jawa dan Madura, *dikie rabano* di Sumatera Barat, butabuh di Lampung, dan genre serupa di Sulawesi dan tempat lain. Puisi untuk memuji Nabi Muhammad SAW (Burda al-Busirī dan Mawlid al-Barzanjī) dapat dibacakan dengan iringan drum bingkai (tanpa tarian). Samman, yang tercatat di Aceh dan Madura, dilaporkan dari Halmahera dan

14. Dibunyikan sabelum adzan berkumandang.

mungkin ditemukan di banyak lokasi lain, mencerminkan namanya sebagai asal mula praktik tarekat Sufi Sammāniyya, sebuah cabang Khalwatiyya diperkenalkan ke utara Sumatra sekitar tahun 1800; Tidak menggunakan drum, dan para praktisi cenderung mengalami gangguan dalam melakukan pertunjukan.

Bentuk paling umum dari musik devosional Muslim di Indonesia memanfaatkan nyanyian oleh seorang penyanyi solo dan paduan suara pria atau wanita (tapi tidak keduanya) bernyanyi dalam hubungan *heterophonik*. Penyanyi sering menari dalam posisi duduk, berlutut atau berdiri. Bernyanyi dan menari sering disertai oleh sekelompok instrumentalis yang bermain drum bingkai dalam irama yang saling terkait, dan instrumen melodi tidak ada. Contoh genre tersebut adalah salawatan, hadrah dan rudat atau rodat di Jawa dan Madura, *dikie rabano* di Sumatera Barat, *butabuh* di Lampung, dan genre serupa di Sulawesi dan tempat lain. Puisi untuk memuji Nabi Muhammad SAW (Burda al-Busirī dan Mawlid al-Barzanjī) dapat dibacakan dengan iringan drum bingkai (tanpa tarian). *Samman*, yang tercatat di Aceh dan Madura, dilaporkan dari Halmahera dan mungkin ditemukan di banyak lokasi lain, mencerminkan namanya sebagai asal mula praktik tarekat Sufi Sammāniyya, sebuah cabang Khalwatiyya diperkenalkan ke utara Sumatra sekitar tahun 1800; tidak menggunakan drum, dan para praktisi cenderung mengalami gangguan dalam melakukan pertunjukan (Kartomi, 2008) (Bruinessen, 2005).

Adanya Wayang Sasak (pertunjukan wayang kulit di antara pribumi-pribumi Muslim Lombok), diperkenalkan dari kerajaan Giri di Surabaya sebagai alat kontak dengan masyarakat Sasak – dalam kerangka Islamisasi suku Sasak pada abad ke- 17 dan informasi tentang keanggotaan Sufi dari Ratigah Qadirite di antara penduduk Muslim Jawa — menunjukkan bahwa Gamelan dan Wayang Jawa dan Lombok abad ke-17 tidak ditolak

oleh orang-orang Muslim di pulau-pulau itu.

Kesalehan lain dengan hubungan yang jelas dengan tasawuf dikenal di Indonesia sebagai *dabus* (dan varian dari istilah itu dalam bahasa daerah). Semua bentuk dabus Indonesia melibatkan (bersama denganqidah dan dikir disertai dengan bingkai drum) menampilkan kekebalan: penari menusuk diri dengan logam, namun iman dan pengetahuan esoteris pemimpin spiritual (kyai atau syeh) memastikan bahwa mereka tidak dilukai. Di Halmahera, kata *dabus* dikatakan oleh peserta untuk berasal dari praktik tatanan Rifa'iyya (dinamai menurut nama Ahmad Ibn 'Alī al-Rifa'i (1106-1182); Di Sumatra, hubungan formal dengan Rifâ'iyya tidak dilaporkan, namun bingkai drum yang digunakan disebut rapa'i (sebuah pengucapan bahasa Indonesia dari nama al-Rifā'ī). Kelompok *dabus* Jawa Barat yang dipelajari oleh Vredenbregt (1973) bukanlah Rifā'iyya, tapi Qādiriyya.

Tarekat Qadiriyah — dengan pendirinya, Abdul Qadir Al-Jailani — didirikan di Kurdistan, sampai ke timur laut Bagdad, dimana ada penduduk Kurdi yang hidup di sana. Karamahan Abdul Qadir Al-Jailani dikatakan mampu menyembuhkan luka-luka yang disebabkan oleh benda tajam (Bruinessen, 1995). Murid-muridnya di Kurdistan seringkali memperlihatkan kekebalan mereka terhadap senjata tajam dari logam, seperti *dabus* dari Banten, Jawa Barat. Paling mungkin, dikarenakan pemahaman mereka akan para pemain dabus Serang di Banten sebagai murid-murid Tarekat Qadiriyah, *dabus* di Banten dan Aceh, yang melakukan kekebalan pemainan terhadap luka-luka, berasal dari Irak. Di Indonesia, seni-seni pertunjukan rakyat, termasuk musik rakyat dengan orientasi Islam, pasti telah berkembang di madrasah-madrasah dan pesantren-pesantren Sumatra di Jawa.

Gaya musik baru juga mulai muncul. Di Sumatera Utara dan di pantai barat Malaya, jenis ensemble yang dikenal sebagai orkes melayu (juga dikenal sebagai Melayu Deli) menjadi populer, memainkan musik instrumental dan vokal yang dipengaruhi oleh model Arab dan India (Kartomi, 2019). Lagu-lagu, bertemakan Islam, didasarkan pada puisi tradisional yang dikenal sebagai pantun. Pada tahun 1930-an ansambel memperbarui musik mereka dengan menggunakan akordion dan instrumen barat lainnya. Beberapa kelompok bernyanyi dalam bahasa Indonesia, yang lain dalam bahasa Arab. Popularitas genre ini terutama terbatas di Sumatera dan daerah kumuh Jakarta. Sementara kelompok orkes melayu masih ada, popularitas genre menurun sesudah perang, sebagian besar penggemar dan musisi yang diambil dari kalangan orang tua. Seluruh gaya populer lokal muncul. Dalam beberapa musik pinggiran Jakarta yang dikenal sebagai gambang kromong, mencampurkan unsur Cina dan pribumi, menjadi favorit lokal. Setelah perang dunia II diubah oleh gaya pop Barat dan kemudian, tarian Indonesia.

Sumatera Barat memiliki genre populer Sufi lain yang diturunkan. Indang memiliki penyanyi solo utama dengan 11–15 musisi duduk bersila dalam satu baris, menyediakan pola drum yang saling mengunci dan gerakan bergoyang tubuh bagian atas (Kartomi, 1979). Salawat Dulang menggunakan dua penyanyi yang melakukan *interlocking* melodi terus menerus dengan iringan pada nampan kuningan. Hal tersebut untuk memeriahkan pernikahan, upacara kematian, hari libur nasional, dan acara keagamaan. Di Indonesia kasidah modern (Ode modern) menunjuk jenis musik religius yang populer yang biasanya dibawakan oleh penyanyi utama (biasanya perempuan) dan instrumentasi modern (Kartomi, 2019).

Musik dan tarian sekuler yang menampilkan gambus, kecapi yang diputar bulat dan dipetik dengan *soundtable* kulit,

tersebar luas di komunitas Muslim Indonesia. Instrumen ini populer dianggap berasal dari Timur Tengah (para ilmuwan setuju, menunjuk pada *qanbūsas* Yaman. Untuk alasan ini, gambus pada umumnya dirasakan di Indonesia secara intrinsik adalah Muslim, dan karenanya dapat diterima oleh banyak umat Islam. Beberapa musik dan tarian yang terkait dengan gambus juga dianggap Timur Tengah (misalnya, zapin atau jependance). Pemain gambus biasanya bernyanyi sambil bermain, dan mereka sering didukung oleh sekelompok drum berkepala dua berkepala kecil (biasanya dengan nama Arab Marwas) dimainkan dalam irama saling terkait. Di daerah pedesaan, teks lagu biasanya hanya memiliki sedikit atau bahkan konten Islami.

Di kota-kota, iringan tarian zapin sering diambil alih oleh orkestra yang disebut orkes gambus, yang menggantikan gambus pedesaan dengan kayu lapis Timur tengah yang berwajah kayu dan menambahkan biola, *keyboard* dan instrumen lainnya (untuk informasi lebih lanjut tentang kota ini dan kota lainnya. Musik populer yang menargetkan pemirsa Muslim.

Banyak dari acara dalam Islam yang menggunakan rebana atau perkusi lainnya, yang dapat juga bersifat sebagai hiburan dalam konteks sekuler seperti acara-acara domestik (pernikahan, khitanan, peresmian rumah baru), perayaan masyarakat dan presentasi untuk turis dan orang luar lainnya (termasuk khalayak untuk kaset Rekaman atau kompetisi yang disponsori pemerintah). Konten sekuler bisa dicampur dengan agama pada kesempatan seperti itu, dan suasana hati dan gaya pertunjukan cenderung lebih bersifat duniawi dan *virtuoso*. Genre seperti Indang atau Salawat Dulang di Sumatera Barat kadang-kadang dikatakan mengirim para pemain ke *ekstase*, menunjukkan pencarian mistik untuk ekstasi religius, namun lebih sering tujuan pertunjukan semacam itu terutama hiburan (Kartomi, 1986).

Di Sumatra pertunjukan ini mungkin melibatkan gerakan tarian tubuh bagian atas yang terkoordinasi oleh sekelompok penari berlutut atau duduk; Ini mungkin berasal dari praktik sufi atau mungkin telah diangkat ke dalamnya dan diuraikan. Konsentrasi latihan tarian di Sumatra ini menunjukkan bahwa ini adalah elemen lokal yang mempengaruhi musik Muslim (Kartomi, 1986). Contoh lain pengaruh lokal terlihat pada kelompok-kelompok salawatan seperti di Trenggalek, Jawa Timur, yang menggunakan drum frame tapi bukan irama yang saling terkait yang khas dari mereka dalam banyak musik Muslim. Sebagai gantinya, drum menyediakan kerangka berirama empat persegi dengan jelas meniru tanda gong musik gamelan Jawa, sementara gong (tong) berkepala dua Jawa ditambahkan untuk kepentingan ritmis. Gamelan sekuler Jawa Tengah memindahkan keseluruhan potongan dari Gamelan Jawa ke ansambel penyanyi dan drum bingkai, ditambah gong Jawa (Kunst, 1973).

Tradisi Musik Ottoman dan Rumi

Ekspedisi Ottoman ke Aceh dimulai dari sekitar tahun 1565 ketika Kekaisaran Ottoman berusaha untuk mendukung Kesultanan Aceh dalam perjuangannya melawan Kekaisaran Portugis di Malaka. Ekspedisi ini mengikuti utusan yang dikirim oleh Sultan Aceh Alauddin Riayat Syah al-Kahhar (1539-71) ke Suleiman the Magnificent pada tahun 1564, dan mungkin pada awal 1562, meminta dukungan Ottoman terhadap Portugis. Memang sangat sedikit sumber yang memberikan keterangan keterkaitan dan pengaruh Kekaisaran Ottoman ke Nusantara. Namun salah satu pengaruh tersebut dapat dilihat dalam bidang seni (musik).

Lewat ekspedisi inilah pedagang Turki membawa rombongan kesenian (tari dan musik) ke Sumatera dan Jawa. Mereka memperkenalkan beberapa tari dan musik dari Turki. *Sama Rag*, bentuk seni pertunjukan sufistik yang dilhami dari ritual Tarekat Mevlavi. Kemungkinkan *Sama Rag* inilah yang melahirkan kesenian *Samroh* atau *Sabrah*. Di Batavia, *Samroh* menggunakan beberapa instrument, seperti: ketipung, rebana, biola (pengganti rebab), akordeon (yang berfungsi memberi nuansa bunyi dengung dalam konteks rebab menurut Rumi). Samaroh ini juga mengilhami munculnya tarian pencak silat dengan gerakan jongkok (dalam budaya Jawa dikenal dengan: *laku* [*n*]*dhodhok*). Dalam budaya Melayu pencak dilengkapi dengan bajuk *teluk belanga* (kalau di Jawa: *baju taqwa*). Kemudian dalam budaya Aceh, lahir Tari Saudatin, yang etimologi *Syahadatain*.

Gazal, bersama dengan *kaside*, muncul di dalam tradisi musik Ottoman abad ke-19, dan barangkali gazal harus muncul ke dalam tradisi musik rakyat Aceh pada waktu itu melalui orang-orang Indian Muslim yang sekarang tinggal di Pakistan. Kaside, yang bisa menjadi sinonim dengan *qasidah* biasanya berhubungan dengan Barzanji. Inilah satu dari beberapa aliran musik relijius non-metriks di Turki yang barangkali telah dibawa ke Indonesia oleh beberapa pengkotbah Kurdish dari mistikisme Islam yang juga memperkenalkan kitab-kitab atau buku-buku agama Islam. Salah satu kitab paling popular di seluruh kepulauan Indonesia adalah Barzanji, yang dibaca dalam acara *syukuran* (ritus terimakasih).

Santiswaran dipertunjukan dengan not-not Gamelan, meskipun tidak diperformakan dengan gamelan. Santiswaran diiringi dengan rebana, kendang, ketipung (keduanya berasal dari kumpulan sumber naggara Timur Dekat) dan kemanak, kumpulan instrumen celah perunggu seperti-pisang yang

dimainkan dalam permainan interaktif-imbal oleh dua pemain. Biasanya pertunjukan dibuka dengan suara pria, kemudian diikuti oleh paduan suara. Biasanya dipertunjukkan dalam ritus kelahiran yang disebut syukuran *bayen* (kelahiran bayi), sunatan, dan pernikahan.

Memang tidak terbanyangkan bagaimana pengaruh seorang Rumi dapat sampai ke Nusantara. Lewat gerakkan sufinya — yang memasukkan estetika musik, tari dan syair — pengaruh Rumi (Nama lengkapnya Jalāl Al-Dīn Rūmī, lahir di Balkh, Afghanistan, 30 September 1207; meninggal di Konya, Turki, 1273) dapat masuk ke Nusantara lewat penyebaran agama dan perdagangan. Hal tersebut tidak dapat lepas dengan sifat keterbukaan dari para raja dan masyarakat Nusantara. Dengan iklim keterbukaan tersebut pengaruh Rumi — dengan tasawufnya — sangat mudah masuk dan diterima oleh para raja dan rakyat. Hal ini tidak dapat lepas dari suasana mistik yang ada dalam tradisi agama Hindu dan Budha yang telah masuk beberapa abad berada di Nusantara (De Graaf dan Pigeaud, 2019).

Rumi mendirikan tarekat Mevlavi. Sufisme atau mistik Islam mempunyai wilayah besar, yaitu: Turki (Ada dua tarekat sufi dalam kekaisaran Ottoman Turki: Tarekat Mevlavi pada abad ke-13 yang dipelopori oleh Rumi; dan Tarekat Baktashi di: Tunisia, Maroko, Iran, India,

Jalāl Al-Dīn Rūmī

(https://www.thepatriots.asia/jalaluddin-rumi-tokoh-sufi-sepanjang-zaman/)

dan Pakistas (Qureshi, 1988). Sufisme Rumi pertamakali mengembangkan tarian (dilakukan berkelompok) dengan bentuk dan aturan yang ketat. Ritualnya mencakup nyanyian dari *Masnawi*-nya. Penggunaan alat musik untuk mengiringi "tarian berputar dari para darwis" (*whirling dervish dance*). Seruling (*ney*) adalah lambang upacara sakral, dan *Masnavi* dibuka dengan kiasan mistis, yang melambangkan pencarian Kekasih Sufi untuk bersatu dengan-Nya. Bentuk standar musiknya kemungkinan berasal dari abad ke-17 (Hammarlund, 2005). Namun, *Whirling* dapat ditelusuri kembali ke abad ke-16. Lahirnya negara Republik Turki tahun 1922 dangan Presiden Kemal Attaturk, ajaran sufi dilarang, namun ritual Mevlevi terus dilakukan secara sembunyi (Uzel, 1981). Tetapi pada tahun 1946 *Whirling* resmi diizinkan lagi pada perayaan wafatnya Rumi di Kota Konya.

Whirling Derwish

(https://www.advegastravel.com/tours/whirling-dervish/)

Whirling didahului dengan pembacaan Al-Qur'an, doa, dan disertai dengan lagu yang diringi dengan insrumen musik.

Instrumentasi aslinya menggunakan seruling (*ney*) dan Drum (*def*) atau gendang kecil (*kudüm*), tetapi di Anatolia Barat dan Istanbul secara bertahap diperkaya dengan menyertakan beberapa seruling, kecapi berleher panjang (*tanbur*), biola (*rebab*), beberapa pasang gendang kecil dan sepasang simbal (*halile*) (Hammarlund, 2005). Menurut Sherefeddin, dalam Tarekat Mevlevi, instrument rebab mempunyai posisi yang penting(Qureshi, 1988). Rumi meyakini bahwa suara rebab adalah satu-satunya instrument dalam ritualnya yang mampu memasuki relung hati terdalam, yang mempu menghantarkan dekat dengan Ilahi. Para penari bergerak tenang dalam gerakan balik terus-menerus dan berputar, kepala khas miring dan lengan mengangkat menyamping, tangan kanan berbalik ke atas dan kiri bawah. Mereka bergerak di dua lingkaran di sekitar Syekh (Schimmel, 1975). Ajaran Rumi didasarkan pada ekspresi tiga unsur: *tari, musik,* dan *cinta*. Rumi mengatakan: "musik sebagai *seni yang tinggi* dan musik adalah *bahasa universal*" (Sunarto, 2004).

Telah terjadi kebangkitan pola tradisional di dalam kesultanan Mataram yang telah terislamisasi namun masih berbau Hindu, yang mencapai puncak kejayaan di masa kepemimpinan Sultan Agung (1593-1645) yang memerintah dari tahun 1613 hingga 1645 (raja Mataram II, bergelar "Sultan Abdullah Muhammad Maulana Mataram Jawi", gelar ini mengukuhkan Sultan Agung sebagai satu ikatan dengan Daulah Utsmaniyah untuk kemudian memberikan satu arahan peradaban bagi masyarakat di Nusantara. Bahkan beberapa sumber mengatakan bahwa pada tahun 1640, Sultan Agung mengirimkan utusan ke Sultan Turki Utsmani — yang ketika itu dijabat oleh Murad IV — yang kemudian utusan ini yang hanya bisa sampai di Makkah untuk selanjutnya minta bantuan Zaid bin Muhsin Al-Hasyimi — seorang Syarif Makkah di bawah

Turki Utsmani. Salah satu kekaguman Sultan Agung terhadap Daulah Utsmania terlihat dari pemakaian “tarbus” dari Turki untuk penobatannya sebagai Sultan. Sultan Agung, seorang Raja Jawa berorientasi-Islam di Jawa Tengah bagian selatan yang menganggap dirinya sebagai penerus sah Kerajaan Majapahit, adalah seorang sufi Jawa yang menyelaraskan seni pertunjukan Keraton Jawa: *Wayang* dan *Gamelan* dengan sufisme. Syair dalam tembang *Sinom* mengekspresikan musikal yang sama dengan *Masnawi* Rumi.

Agar dapat memahami Masnavi, ada empat istilah untuk mengawalinya, yaitu: 1) *mugam*, menjadi tipe ucapan musikal (Bagivora, 1992, hlm. 28); 2) *dastgah*, menjadi koleksi potongan-potongan puisi di dalam komposisi dengan mode-mode yang seringkali terkait tetapi beda dan dengan desain-desain melodis berbeda; 3) *Humayun* atau *Homayun*, menjadi satu dari 12 *dastgah* (Farhat, 1973, hlm. 11); dan) *shobe* menjadi bagian-bagian dari *dastgah*. Melodi *shobe* Masnavi di dalam *dastgah Humayun*, dipecah sekali lagi menjadi frasa-frasa menurut prinsip “pertanyaan-jawaban,” mendapatkan bentuk yang tidak direkapitulasi, yang dapat direpresentasikan dengan skema A-B-C-D.

Sultan Agung

(https://ruanasagita.blogspot.com/2018/10/8-prestasi-hebat-sultan-agung-dari.html)

Sebagai pengagum Rumi, Sultan Agung berperan memberikan ruang hening pada bagian akhir pergelaran suatu lakon wayang kulit Jawa yang disebut *sunyaruri*. Sufisme Mevlevi lewat pendekatan dari kekaisaran Turki Otoman telah memberikan gelar “Sultan” dengan disertai pemberian waditra rebab sebagai sarana olah batin sufistik. Kemudian hal

diikuti dengan keputusan dari Sultan Agung yang menetapkan *gending* dan *lakon wayang kulit Jawa* merupakan lambang perjalanan hidup manusia, yang meliputi: a) lahir, b) dewasa, dan c) mati.[15]

Istilah *sanyururi* berhubungan erat dengan mistik kejawen. Dalam Mistik Kejawen alam semesta (*jagat gede*) (mikro kosmos) terbentuk dari *dzat* baru lahir dan *sifat*. *Dzat* dan *sifat* saling memengaruhi. Keduanya serempak menghasilkan hidup. Hidup timbul dari *awang-uwung* (*sunyaruri*).[16] Alam *sunyaruri* juga disebut dengan *Adam Makdum*. Dalam alam ini, tidak ada apa-apa, yang ada adalah ketiadaan itu sendiri. Dalam pandangan mistik Kejawen, alam *awang-uwung*, adalah *ora ana ning ana* (tak ada, tetapi sebenarnya ada). Di dalam alam ini, dzat yang ada lebih dahulu karena dia abadi. Hidup akan menjadi ada setelah dilengkapi dengan 4 anasir: angin, api, air, dan tanah. Dari keempat anasir itulah, tercipta Adam sebagai perwujudan sifat *Ingsun* (Tuhan). Maka keturunan Adam sampai sekarang, termasuk pelaku mistik, akan menuju *Ingsun* tersebut. Karena *Ingsun* bersifat gaib, R. Ng. Ranggawarsita selalu mengucap: *isih durung karuhan panggone* (belum tahu di mana tempatnya). Untuk menuju Tuhan, diperllukan *tumancep ing angen-angen (*berada dalam pikiran terus menerus), menyatu menjadi kehendak, lalu disebut dengan *pangesthi*. Sementara dalam upaya mencapai alam *Sunyaruri,* orang Jawa menjalani mistik kejawen dengan jalan *heneng (hening, haling)* dan *hawas*. *Dalan heneng* (jalan hening) yaitu suatu keadaan atau situasi yang tenang karena

15. Nezih Uzel "Sufi Zeremonie der Tanzenden Derwische des Mevlevi Ordens" di Ivan Vandor, Festival traditioneller Musik '8: Sufi, (Berlin: Internationales Institut fuer vergleichende Musikstudien (Program booklet), 1981), 1 – 7.

16. Ada sebuah buku dari Kontowijoyo (2017) yang berisi kumpulan sajak dengan bertema tentang alam *sunyaruri*.

dilenyapkan atau menghilangkan kemauan, hawa nafsu, angkara murka dan ketiadaan minat terhadap diri sendiri. Keadaan itu disebut dengan *tan ana*. Ada empat latihan yang harus ditempuh untuk mencapai *tan ana,* yaitu: 1) *mati raga* atau mengingkari badan jasmani; 2) *mati rasa* atau memusatkan pikiran untuk mencegah hawa nafsu; 3) *minta raga,* menyediakan tubuh yang baru; dan 4) *nikah batin,* atau menciptakan rasa, pikiran, dan jiwa yang sempurna.

Dan *awang-uwung* (*sunyaruri*) inilah yang diejawantahkankan lewat pertunjukan Wayang Kulit dengan iringan Gamelan Jawa. Dalam pertunjukan wayang tersebut dibagi dalam 3 bagian Pathet: 1) *Pathet Nem* (muda), artinya anak muda (*bocah enom*), belum bijaksana dalam segala hal (*dereng menep samu kawisipun*); 2) *Pathet Sanga* (remaja), adalah mulai memasuki alam kedewasaan/pancaroba (*wiwit ngambah alam kadewadan ngalami masa pancaroba*), banyak cobaan dalam hidupnya (*kathah panggirigodha gesangipun*), maka perlu para tetua lan winasis memberi bimbingan dan wejangan (*mila perlu lajeng dipun wejang dening pandhita sidik*). dan 3) *Pathet Manyura* (tua/*sepuh*). Disebut *Manyura* atau “dekat”, mempunyai makna “mulai mendekati kematian (*nyedhaki mati*). Pada tataran *Manyura* ini harus lebih memperbanyak menyembah sebagai sarana menyatu dengan yang Illahi, Sang Penguasa Jagat (*kathahi panembahipun minangka sarana sangu manunggalipun kalyan Gusti Hakarya Jagad*), dan memaksimalkan untuk menutupi sembilan lubang (*nutupi babahan nowo Songo*) yang ada pada raga manusia.

Awal estetika *awang-uwung* (*sunyaruri*) dalam Gamelan Jawa terjadi ketika Kerajaan Mataram Islam berdiri, dengan rajanya Sultan Agung. Sultan Agung sendiri mendapat inspirasi untuk restorasi Gamelan dari Rumi dengan *Mevlawi*-nya. Estetika *Whirling Darwis* telah menginspirasi Sultan Agung untuk

memberi roh Sufisme terhadap Gamelan Jawa. Estetika Konya telah *transcultural* ke Nusantara (Mataram Islam).

Ki Hadjar Dewantara, mengatakan, bahwa Sultan Agung mengumumkan kepada rakyatnya bahwa: *tembang, sastra,* dan *gending,* seharusnya dianggap sebagai sebuah doa (Dewantara, 1977, hlm. 358). Sultan Agung, dengan Kitab *Sastra Gending*-nya, membuat manifesto politik-artistik, yang menekankan perlunya memainkan Gamelan secara serius dengan alasan bahwa keseriusan itu identik dengan melakukan ibadah dalam sufisme. Kitab *Sastra Gending,* karya Sultan Agung setara dengan *Masnawi*-nya Rumi.

Penutup

Perjalanan Islam ke Nusantara telah memakan waktu lebih dari 4 abad. Ada beberapa ciri utama dalam Islamisasi di Nusantara, yaitu lewat: Sufisme, politik, perdagangan, budaya, dan perkawinan. Dalan ranah budaya inilah, bidang musik (tidak mengesampingkan bidang seni yang lain, seperti: seni rupa dan tari) telah diikutkan dalam peran-serta Islamisasi di Nusantara. Adapaun yang dimaksud musik di sini, adalah: vokal (suara manusia) dan instrumen (suara yang ditimbulkan dari alat musik), dan keduanya dapat berdiri (bermain/dimainkan) sendiri atau digabung (vocal dan instrumen). Realitas tersebut tidak dapat lepas dari substansi dari musik itu sendiri, yaitu *estetika*. Keindahan musik dipakai sebagai sarana Islamisasi yang efektif dan dapat menyentuh ke dasar psikologi masyarakat Nusantara. Oliver Leaman mengatakan bahwa "tidak ada estetika Islam", yang ada adalah "keindahan yang dibuat oleh orang Islam". Artinya, umat Islam diasumsikan memakai beberapa prinsip yang umum, kemudian prinsip-prinsip tersebut

diwujudkan dalam karya seni mereka. Kemudian dari karya seni tersebut orang dapat mengidentifikasikan proses-proses pemikiran, dan akhirnya prinsip-prinsip keislamannya muncul dalam karya tersebut (Leaman (2014). Dengan keindahan musik (hasil karya orang Islam), pesan-pesan Islam disampaikan tanpa adanya rasa curiga atau menimbulkan konflik (walaupun pada abad ke-19 pernah terjadi pelarangan terhadap eksistensi musik Islam, namun hal itu tidaklah menghapus peran musik dalam Islamisasi di Nusantara).

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

Alisjahbana, Sutan Takdir. (2004). *Puisi Lama: Pancaran Masyarakat Lama*. Jakarta: Dian Rakyat.

Arnold, Denis. (*Ed*.). 1984, *The New Oxford Companion to Music Volume 2* (*K-Z*). Oxford: Oxford University Press.

Bagirova, Sanubar. "The Azerbaijanian Mugam-Atistic idea and Structural Serial". In Jachnichen Elsner and Giza Jahnichen. [*Eds*.]. 1992. *Regionale Maqam-Traditionen in Geschichte und Gegenwart, Teil 1*. Berlin: Maqam Study Grup in the ICTM. Hlm. 29-50.

Becker, Judith. (1980) *Traditional Music in Modern Java: Gamelan in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawai Press.

Bruinessen, Martin van. (1995). *Kitab Kuning: Tarekat dan Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

De Graaf, H.J. dan T.H.G.T.H. Pigeaud. (2019). *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Diterjemahkan oleh KITLV. Yogyakarta: MataBangsa.

Dewantara, Ki Hadjar. (1977). *Pendidikan* (Seri 1), Djogjakarta: Taman Siswa.

Eliade, M. (1974). *Shamanism: Archaic Tecniques of Ecstas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Farhat, Hormoz. (1973). *The Traditional Art Music of Iran*. Tehran: High Council of Culture and Art, Centre for Research and

Cultural Co-ordination.

Hadiwijono, Harun. (1985). Kebatinan Islam Abad XVI. Jakarta: BPK. Gunung Mulia.

Hammarlund, Anders, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga. (*Eds*.). 2005. *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. New Yok: Taylor & Francis.

Kartodirdjo, Sartono. (1978). *Protest Movement in Rural Java: a Study Agrarian Unrest in Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kartomi, Margaret J., R. Anderson Sutton, Endo Suanda, Sean Williams, and David Harnish. "Indonesia". in Terry E. Miller and Sean Williams. (*Ed.*). (2008). *The Garland Handbook of Southeast Asian Music*. New York: Routledge. hlm. 334-405.

Kartomi, Margaret. (1979). "Minangkabau Musical Culture: The Contemporary Scene and Recent Attempts at Its Modernization". In G. Davis (*Ed.*). *What Is Modern Indonesian Culture*? Athens: Ohio University Press. Hlm. 19–36

Kartomi, Margaret. (1986). "Muslim Music in West Sumatran Culture". *The World of Music* 3:13–32.

Kartomi, Margaret. (2019). *Performing the Arts of Indonesia 2019: Malay Identity and Politics in the Music, Dance and Theatre of the Riau Islands*. Copenhagen, Denmark: Nias Press.

Koentowijiyo (*et al.*). (1986). *Tema-tema dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspes Sosial, Keagamaan, dan Kesenian*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).

Kunst, Jaap. (1973). *Music in Java, its Theory and its Technique*. (2 Volume), Ernst Heinz (*ed.*). The Haque: Martinus Nijhoff.

Kontowijoyo. (2017). *Suluk Awang-Uwung: Kumpulan Sajak 1975*, Yogyakarta: MataAngin

Leaman, Oliver. (2014). *Islamic Aesthetics: An Introduction*. Edinburg: Edinburg University Press.

Lindsay, Jennifer. (1991). *Klasik, Kitsch, Kontemporer: sebuah Studi tentang Seni Pertunjukan Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Lombard, Denys. (2005). *Nusa Jawa*: *Silang Budaya 3* (*Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*), diterjemahkan oleh Winarsih Partaningrat Arifin (*et al*.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient.

Malm, William P. (1967). *Music Cultures of Pasific, the Near East, and Asia*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Qureshi, Regula Burchard. (1988). *Sufisme Music of India and Pakistan*. Cambridge: Vambridge University Press.

Ricklefs, M.C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. EastBridge Foundation.

Ricklefs, M.C. (2008). *A History of Modern Indonesia 1200-2008*. UK: MacMillan Education UK.

Schimmel, Anemarie. (1975). *Mystical Dimension of Islam*. Calorina: The Universty of North Calorina Press.

Scholes, Percy A. (1978). *The Concise Oxford Dictionary of Music*. Oxford: Oxford University Press.

Sularso (1987). *Mengenal Pokok-pokok Ajaran Pangestu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Sunarto. (1994). "Sholawat Diba' dalam Konteks Pengaruh

Persia". *Skripsi*. Jurusan Musik, Fakultas Seni Pertunjukan, Institut Seni Indonesia Yogyakarta.

Sunarto. "Rumi, antara Mistik dan Estetika" (*Epilog*). Dalam Fritz Meier, 2004, *Sufisme: Merambah ke Dunia Mistik Islam*. Diterjemahkan oleh Sunarto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Hlm. 109-114.

Sunarto. "Shamanisme: Fenomena Religius dalam Seni Pertunujkan Nusantara". *Harmonia: Jurnal Pengetahuan dan Pemikiran Seni*. Vol. 13. No. 2. Desember 2013. Hlm. 167-174.

Uzel, Neith. "Sufi Zeremonie de Tanzenden Derwische des Mewlewi-Ordens". Vandor, Ivan. (*Ed*.). 1981. *Sufi Festival Traditioneller Musik '81,* Berlin 19. Bis 28. June. Berlin: Internationales Institut fur Vergleichend Musikstuden und Dokumenten. A Program Boklet. Hlm. 31.

Voigt, V. (1990). "Shamanism in Siberia". *Scta Ethnographica*: 26. hlm. 385-395.

Online

https://id.raniriwikipedia.org/wiki/Nuruddin_al-

https://www.thepatriots.asia/jalaluddin-rumi-tokoh-sufi-sepanjang-zaman/

https://www.adavegastravel.com/tours/whirling-dervish/

https://ruanasagita.blogspot.com/2018/10/8-prestasi-hebat-sultan-agung-dari.html

Deva, Dharma, "Musical Transculturation and Acculturation" (http://www.rawa.asia/ ethno/ MUSICAL%20TRANSCULTURATION%20AND%20 ACCULTURATION%20ESSAY.htm) (2000).

Kula Kagungan Gusti, Sanes Tiyang Kafir: Narasi Tutur Pengkafiran Penganut Sapta Darma Brebes versus Politik Identitas Islam Pascareformasi

Oleh: Wijanarto

Pendahuluan

Agama kerap menjadi ruang kontestasi dalam ruang sosial politik dan gelanggang kekuasaan. Maka yang seharusnya sebagai keyakinan yang berawal dari ketundukan berubah alih menjadi penundukan.[1] Dampak dari proses penundukan inilah yang mengakibatkan sejumlah permasalahan. Ruang agama yang diikat melalui prinsip kesukarelaan serta domain privat, beralih dan direproduksi dalam pentas kompetisi kekuasaan politik. Ini yang tengah berkelindan di Indonesa.

Gejala diatas tak bisa dilepaskan dari perkembangan mutakhir Indonesia pasca reformasi. Angin reformasi membuahkan gelombang demokratisasi serta menguatnya

1. Imam Azis dalam Singgih Nugroho, 2008, hlm 2.

politik kewargaan dalam kehidupan bernegara.[2] Namun dalam perkembangannya, gelombang demokratisasi melahirkan proses antiklimaks yang mengakibatkan ruang ruang demokrasi secara kualitatif mengalami degradasi. Sebagai contohnya adalah kualitas Pemilihan Umum (Pemilu) maupun Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) yang menjumbuhkan sistem klientelisme politik.[3] Sistem ini diartikan sebagai kondisi ketika para pemilih, pegiat kampanye atau aktor-aktor lainnya menyediakan dukungan elektoral bagi para politisi dengan imbalan bantuan atau manfaat material.[4]

Lebih sederhananya dalam istilah masyarakat pantura sebagai *sawer politik*. Para politisi menyediakan sumber finansial sementara lainnya (pialang politik, tim sukses, tim kampanye) meyediakan dukungan massa konstituen yang diharapkan suaranya memilih sang politisi. Dinamika ini tentu mengancam serta menciptakan defisit demokrasi itu sendiri. Munculnya pragmatisme dalam berpolitik tersebut, dianggap hal yang lumrah. Mengingat proses kontestasi meraih kekuasaan membutuhkan segenap daya upaya untuk memenangkan persaingan elektoral. Tak hanya pialang politik, mobilisasi jaringan pendukungan tetapi juga dukungan modal finansial yang tidak sedikit.

Tak mengherankan mereka yang memenangkan kontestasi tersebut ialah mereka yang kuat dalam hal basis dukungan, jaringan dukungan serta modal finansial. Jaringan dukungan

2. Tentang fenomena kebebasan berdemokrasi dari sisi perilaku pemilih lihat studi Saiful Mujani, R.William Liddle dan Kuskrido Ambardi, 2019. Untuk kajian politik kewargaan di Indonesia baca Ward Berenschoot dan Gerry van Klinken, 2019.

3. Edward Aspinall dan Ward Berenschot, 2019, hlm 2.

4. *Ibid*.

bukan hanya massa bawah namun relasi dengan elite struktur kekuasaan cukup menentukan. Posisi elite dalam struktur kekuasaan inilah yang memonopoli sekaligus mempertahankan kekuasaan. Serta mengkondisikan formulasi oligarki politik.

Pasca reformasi tidak berarti oligarki politik musnah. Gelombang demokratisasi di Indonesia membuka elite-elite politik lama hadir dengan mengusung tema-tema kebebasan berdemokrasi sekaligus beradaptasi menyongsong situasi baru. Mereka yang pernah menjadi bagian kekuasaan Orde Baru tetap eksis dalam masa reformasi. Menurut Jeffrey A.Winters bertahannya oligarki semasa Orde Baru terletak pada keberhasilannya beradaptasi dengan demokratisasi di Indonesia.[5]

Lalu apa kaitannya narasi diatas dengan pembahasan topik tulisan ini? Fakta yang tak terbantahkan dalam hingar bingar kebebasan sipil itu menyeruakkan narasi politik identitas yang mengarah pada konflik. Diantaranya kebebasan meyakini dan menjalankan keyakinan dan keagamaan.[6] Kegagalan pemerintah pasca reformasi dipertanyakan komitmennya dalam melindungi minoritas keagamaan dan keyakinan. Kasus penodaan agama, persekusi hingga kasus *vigilante* marak sepanjang periode pascareformasi.[7] Sumbu puncak sentimen identitas memuncak pada Pilkada Daerah Khusus Ibukota (DKI) Jakarta yang menimpa Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok yang terus

---

5. Jeffrey A.Winters, 2013, hlm 206-285. Atau kajian Abdul Mughis Mudhoffir dan Coen Husain Pontoh soal tafsir oligarki ala Jeffrey Winters, 2019, hlm 3-26.

6. Saiful Mujani dkk, *op,cit*., hlm 4. Lihat laporan tahunan ELSA Semarang sepanjang tahun 2016, 2017 dan 2018 soal pelanggaran kebebasan berkeyakinan.

7. Laporan CRCS UGM Yogyakarta, 2017, lihat pula Ian Douglas Wilson, 2018, David Mc Rae, 2016.

dirasakan pada pelaksanaan Pemilihan Presiden 2019 lalu. Sebelumnya mengemuka kasus Ahmadiyah, kasus Sampang.[8] Termasuk persekusi yang dialami warga penghayat.[9]

Banyaknya kejadian yang menimpa kaum minoritas, mencuatkan pertanyaan soal keberadaan negara. Sejauhmana otoritas negara menjamin kebebasan berkeyakinan dan menjalankan ibadah masing-masing pemeluknya. Isu toleransi mengemuka dalam permasalahan ini. Kajian tentang toleransi menyita banyak pihak saat Indonesia memasuki fase reformasi. Menarik argumen yang dibangun dari hasil penelitiam CRCS (*Center for Religious and Cross-cultural Studies*) Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, tentang kerukunan dan penodaan agama di Indonesia. Sorotannya adalah soal produk hukum yang bertentangan nafas dan jiwa reformasi itu sendiri. Begini catatannya:

> *Reformasi 1998, ini tampak seperti paradoks karena 1998 justru menandai demokratisasi dan makin luasnya kebebasan, sementara legislasi ini berfungsi membatasi . Seperti klausul mengenai penodaan agama atau penyimpangan telah muncul dalam Undang-Undang (seperti UU Ormas 2013, dan Perpu terkait pada 2017) maupun menjadi dasar bagi tidak sedikit peraturan daerah yang lebih membatasi dari Undang Undang tersebut.*[10]

Produk hukum selain yang disebutkan diatas adalah produk lawas legislasi UU No.1/PNPS/1965 (UU Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama, disingkat UU

8. Lihat Muhammad Fadhillah, 2016

9. Wijanarto dalam Wildan Sena Utama, 2019

10. Zainal Abidin Bagir, 2017, hlm 1

PPPA) maupun Pasal 156A Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) yang terkait dengannya. Krisis toleransi juga disampaikan dalam laporan *Indonesian Moslem Report* yang dipublikasi tahun 2019. Persinggungan toleransi menurut laporan tersebut ada 2 hal yang menjadi sorotan yaitu pembangunan rumah ibadah dan persepsi terhadap kelompok minoritas.[11]

Apa yang dipersoalkan dengan politik identitas serta bagaimana mengelola keberagaman di Indonesia merupakan pertanyaan penting terhadap merebaknya intoleransi di Indonesia. Terutama bagaimana menciptakan relasi damai diantara umat beragama / berkeyakinan. Kisah perjuangan warga penghayat di tengah penafian atas hak eksistensi berkeyakinan adalah salah satunya. Tuduhan sebagai kaum tidak beragama, kelompok komunis serta dianggap kafir merupakan contoh stigmatik yang diberikan pada warga penghayat.

Fokus dan Tujuan

Beberapa perjuangan telah dilakukan oleh para penghayat kepercayaan, antara lain untuk menuntut hak konstitusi mereka sebagai warga negara, tuntutan pada pemerintah agar mengakui dalam sistem administrasi kependudukan (rekognisi politik), kemudahan dalam pendirian sanggar (rumah ibadah) serta lahan pemakaman.[12]

---

11. Alvaro Research Centre, 2019.

12. Mengenai perjuangan warga penghayat di Kabupaten Brebes lihat Wijanarto dalam Moh. Iqbal Ahnaf, 2018.,hlm 187-200. Penyintas dimaknai sebagai mampu mempertahankan eksistensi atau terus bertahan hidup (bahasa Inggris survivor). Penyintas berasal dari kata dasar sintas yang artinya terus bertahan hidup. Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi daring , lihat *https://kbbi.wed.id*.

Cukup banyak studi tentang hal ini. Mengambil perspektif berbeda, tulisan ini mencoba menelusuri jalan keimanan warga penghayat khususnya warga Persatuan Sapta Darma di Kabupaten Brebes. Bagaimana proses jalan keyakinan mereka sehingga meniscayai ajaran Sapta Darma sebagai upaya menjadi manusia saleh layaknya umat beragama pada umumnya.

Melalui narasi tutur diperlukan untuk menggali pengalaman spiritual mereka serta menerima konsekuenai sebagai kelompok minoritas. Data yang diperoleh dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes tahun 2016 ada 185 anggota penganut Sapta Darma yang tersebar di beberapa kecamatan seperti kecamatan Larangan, kecamatan Kersana, kecamatan Tanjung, kecamatan Brebes, kecamatan Bulakamba, kecamatan Ketanggungan dan kecamatan Wanasari. Tapi di tahun 2019, sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang melakukan pendampingan terhadap warga penghayat di Kabupaten Brebes yakni Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumber Daya dan Lingkungan Hidup (LPPSLH) Purwokerto melakukan pendataan kembali. Hasilnya ada 139 orang penganut kepercayaan. Dari jumlah tersebut yang paling banyak adalah warga Sapta Darma Kabupaten Brebes.[13] Penurunan itu dimungkinkan beberapa hal seperti kematian anggota, beralihnya pengikut ke agama dan masih terdapatnya pengikut Sapta Darma tidak berani mencantumkan identitas kepercayaan dalam kolom agama pada KTP.

Narasi tutur diperlukan untuk menggali pengalaman sekaligus mengeksplorasi sumber ketegangan warga penghayat soal tekanan umat beragama dalam soal memilih keyakinan mereka yang tidak diakui kalangan umat beragama. Disamping untuk memperoleh informasi dari bawah mengenai akar

13. LPPSLH, 2019 : 1-2

ketegangan yang terkait dengan relasi warga penghayat dengan umat beragama dalam konteks kerukunan antarkeimanan / beragama.

Cerita kaum penyintas (baca, orang yang mampu bertahan hidup dalam situasi dan kondisi yang serba sulit) dari pemeluk agama menjadi penganut ajaran Sapta Darma sesuatu yang jarang dalam kajian. Selama ini justru yang terjadi adalah kajian penyintas dari penganut kepercayaan kepada ajaran agama besar karena tekanan politik.[14] Rata-rata mereka menganut agama yang diakui secara resmi oleh negara, khususnya Islam. Meski jika dari kesalehan ritual terkategori *abangan*. Sebatas menjadi Islam nominal. Jika dilihat dari kemampuan ekonomi, mereka rata-rata petani Selebihnya pedagang kecil dan partikelir. Sedangkan tingkat pendidikan mereka kebanyakan SD atau sederajat, kemudian SMP atau yang sederajat. Sedangkan yang berpendidikan setingkat SMA bisa dikatakan sangat minim (hanya ada 2 dari 139 orang).

Dari narasi tutur ini akan menghasilkan formulasi bagaimana baiknya dialog antar keimanan serta politik beragama di Indonesia pascareformasi.Tidak hanya persoalan menjamin prinsip-prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan di tengah-tengah periode demokratisasi serta kemajemukan masyarakatnya, tetapi juga bagaimana *blue print* mewujudkan proses kerukunan umat beragama (menurut bahasa jamak yang kerap dilontarkan Pemerintah) dapat terwujud bukan hanya dalam tataran institusi beragama tapi juga merambah pada umat masing-masing beragama. Dari pengalaman di Kabupaten Brebes permasalahan warga penghayat, khususnya Sapta Darma

---

14. Seperti ditunjukkan dalam studi Singgih Nugroho 2008 atau Ricklef, 2013.

melibatkan aktor-aktor level bawah (baca pedesaan).[15]

Narasi tutur yang diperoleh dari beberapa warga penghayat ini penting untuk semua publik untuk mengetahui sekaligus membagi pengalaman proses iman dan kekayaan spiritual. Dengan membaca pengalaman iman warga Sapta Darma, pembaca saling memahami dan memperkaya satu sama lain. Sekaligus menghilangkan stigma selama ini soal warga penghayat.

Membaca kisah mereka tentu bisa mengerti bahwa mereka pun mengalami proses pergumulan iman dan agama. Upaya ini bisa merupakan proses dialog berbagi pengalaman iman dalam komunitas lintas iman atau yang ditularkan kepada komuntas lintas iman.[16] Membaca jalan keimanan Sapta Darma di Kabupaten Brebes diharapkan pembaca mengkonstruksikan serta saling mengkomunikasikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai warisan religius masing-masing seraya menghargai dan belajar dari pemahaman tradisi-tradisi lain. Adanya pergumulan lintas iman dan agama diharapkan saling memperkaya dan juga dapat memunculkan pemaknaan ulang dan orientasi ulang tradisi dalam penghayatan iman aktual.

Mengapa narasi tutur? Narasi tutur pada hakikatnya sama seperti pendekatan sejarah lisan (*oral history*). Pendekatannya memiliki spesifikasi seperti tidak menggunakan metode eksakta yang tetap, sangat tergantung pada satu hubungan pribadi yang erat dan mengedepankan serangkaian pembicaraan informal dengan tujuan menemukan apa yang diketahui oleh pelaku sejarah / informan.[17]

---

15. Tentang ini lihat Wijanarto dalam Muh Iqbal Ahnaf (dkk), 2018, hlm 187-200.

16. J.B. Banawiratma dkk, 2010, hlm 10.

17. Anton Lucas dalam Koentjaraningrat dan D.K Emmerson (ed), 1985 : 213-214.

Meskipun diakui terdapat keterbatasan dalam mengeksplorasi narasi tutur, tak bisa dipungkiri proses narasi tutur melalui upaya mewujudkan konstruksi teks dari narasumber, Dan itu tidak mudah. Permasalahan bukan sekadar subyektivitas informasi, melainkan juga keintiman pada narasumber untuk menggali informasi yang dirasakan, kesepahaman bahasa untuk merangkai teks yang dipahami, mengorganisir ingatan / memori dari narasumber maupun pewawancara memiliki kerangka konseptual dan analitis dalam mendekati narasumber.[18]

Mengapa pilihan jatuh pada Persatuan Sapta Darma (Persada) Kabupaten Brebes ? Mengingat di Kabupaten Brebes terdapat beberapa organisasi penghayat seperti Medal Urip, Perguruan Trijaya, Noormanto, Kapribaden, Maneges dan Putra Rama.[19] Setidaknya ada 2 alasan focus kajian ini pada Sapta Darma. *Pertama,* dibandingkan dengan warga penghayat lainnya, Sapta Darma cukup besar. Data yang didapatkan dari Pengurus Persada Kabupaten Brebes tahun 2016 ada 185 pengikut Sapta Darma tercatat baik dalam buku keanggotaan. *Kedua,* kelompok inilah yang secara simultan melalui tokoh-tokohnya seperti Carlim dan Suharjo memperjuangkan isu-isu hak warga penghayat secara konstitusional. Meski beberapa kelompok penghayat lainnya melakukan hal sama seperti yang dilakukan Dewi Nawangwulan pengurus Medal Urip sekaligus pengurus Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI).[20]

---

18. P. Lim Pui Huen, James H Morrison, Kwa Chong Guan, 2000, hlm 86-87.

19. Dinbudpar Kab.Brebes, 2019.

20. MLKI lahir dari Kongres Nasional Kepercayaan Terhadap Tuhan yang maha Esa, Komunitas Adat dan Tradisi yang diselenggarakan oleh Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan

Studi ini setidaknya menjawab soal implikasi reformasi dalam menjamin kebebasan sipil khususnya melindungi kondisi nyaman dalam meyakini ajaran keyakinan masing-masing warganya. Disamping menguakkan problem penyintasan keyakinan menjadi warga penghayat di Kabupaten Brebes. Problem identitas dan polarisasi sosial masyarakat di Jawa awal abad XX yang disebut M.C Ricklefs tidak melumer justru saling mengeras serta memperoleh sisi reproduksi pada aspek sosial politik.[21]

Mengerasnya polarisasi soal identitas, berhubungan dengan konteks dinamika kontemporer umat Islam di Indonesia. Salah satunya ekses gelombang demokratisasi. Arus perubahan ini membuka keran kebebasan bagi kelompok masyarakat tanpa terkecuali institusi Islam dalam dinamika kenegaraan. Kontestasi gerakan Islam menjadi trend di Indonesia pasca reformasi. Pasca reformasi bermunculan arus pemikiran Islam baik bercorak moderasi dan yang mengarah pada konservatif. [22]

Dalam 10 tahun terakhir yang diistilahkan Islam populis,[23] lalu mengapa trend gerakan Islam populis mengemuka pasca reformasi? Adakah fenomena ini sama persis ketika gelombang Islamisasi awal di abad XIV – XV? Seperti meninggalkan jejak konfrontatif baik terbuka maupun konfrontatif dengan proses

---

Kebudayaan 25-28 November 2012 yang rekomendasinya perlu membentuk wadah tunggal penghayat kepercayaan. Realisasi wadah pembentukan tunggal baru terwujud 13 Oktober 2014, yang diberi nama Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI) di Yoyakarta dalam Sarasehan Nasional Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Lihat website resmi MLKI https://www.mlki.or.id/sejarah-mlki/ , diunduh 7 April 2020.

21. MC Ricklefs, 2007 dan MC Riclefs 2013.

22. Carol Karsten, 2018, Fauzan Saleh, 2020, Martin van Bruinessen (ed), 2016.

23. Verdi R Hadiz, 2019 atau lihat studi Ariel Heryanto, 2015.

akomodatif atau bahkan seperti dikemukakan salah seorang sarjana menyebutkan penyebaran Islam bersifat asimilatif ketimbang revolusioner.[24]

Terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut, fokus akan dilihat pada pengalaman spiritual warga penghayat Sapta Darma Kabupaten Brebes yang mengejawentahkan memori mereka dalam hal meyakini ajaran Sapta Darma. Pilihan jalan sunyi mereka harus berhadapan dengan arus tekanan atas nama kesalehan relegius dan kelompok yang diragukan kepercayaannya pada Tuhan seperti layaknya Tuhan penganut agama langit.

Kekecewaan terhadap paham demokrasi dan munculya organisasi Islam baru yang menampilkan wajah sangar yang mengusung Gerakan *vigilante* merusak reputasi Islam moderat. Sepanjang tahun 2000 hingga sekarang ekses polarisasi mengarah pada penguatan politik identitas. Dampak tersebut terasakan pada warga penghayat khususnya Persatuan Sapta Darma (Persada) Kabupaten Brebes. Tudingan penyimpangan keimanan sekaligus pembatasan pendirian sanggar (tempat ibadah) dialamatkan kepada mereka. Tekanan-tekanan itulah, menjadikan warga penghayat melakukan pola eksklusi sosial seperti menyembunyikan identitas keyakinan mereka serta tidak melakukan resistensi balik secara konfrontatif. Karena mereka sadar secara kuantitatif kalah jumlah dan pengaruh

Mendengarkan cerita senyap mereka adalah mendengarkan suara warga yang lirih di tengah keran kebebasan berkumandang. Antiklimaks demokrasi di ranah publik serta permasalahan kebhinekaan yang dipersoalkan.

---

24. Mark R Woodward, 1989, hlm 82. Bandingkan dengan kajian Nancy K. Florida soal *Babad Jaka Tingkir,* 2020.

Pasang Surut Warga Penghayat Kepercayaan Sapta Darma

Dinamika perkembangan organisasi penghayat di Indonesia tak bisa dilepaskan dari dinamika sosial politik bangsa ini. Sepanjang kolonial hingga pasca reformasi, polarisasi kewarganegaraan atas nama politik agama masih berkelindan dan menjadi problem berbangsa. Politik agama lahir dari rahim kebijakan politik dan diartikan sebagai upaya politik kelompok warga negara yang menjadikan agama sebagai alat legitimasi kuasa dan kontrol atas kelompok warga negara lainnya.[25]

Upaya kontrol itu bisa melalui penetapan kebijakan (melalui seperangkat regulasi), partai politik maupun tekanan / mobilisasi massa atas nama kepentingan dan identitas agama mayoritas. Politik agama inilah yang menciptakan segregasi sosial sekaligus politisasi identitas warga negara beragama mayoritas dengan warga negara beragama minoritas. Relasi keduanya berhadapan pula dengan warga negara yang dianggap "belum" beragama. Mereka yang terkategorikan belum beragama inilah terdapat warga penganut ajaran penghayat kepercayaan. Atau merekalah yang memilih jalan penganut agama local atau agama leluhur. Istilah "agama leluhur" mengemuka sejak era reformasi. Istilah agama leluhur ditujukan kepada mereka yang mengamalkan dan memilih praktek-praktek keagamaan yang bersifat animistik, dinamisme bahkan terkesan sinkretik dan berbau magis.[26]

Atas nama politik agama, mereka yang menganut agama leluhur digolongkan sebagai masyarakat yang belum beragama bahkan kerap mendapatkan stigma atheis hingga pengikut

---

25. Samsuk Maarif, 2017, hlm 1.

26. Untuk pendalaman lihat Samsul Maarif, 2017, 2-4, William Arthur, 2020. Umtuk kasus di Indonesia lihat Ricklefs, 2013.

komunis.[27] Hak memperoleh memperoleh pengakuan politik formal (rekognisi politik) belum terbuka lebar.

Belenggu mereka bukan dianggap sebagai umat beragama dapat dilihat dari regulasi Peraturan Presiden yang dikuatkan menjadi Undang-undang Nomor 1 /PNPS/ 1965 tertanggal 27 Januari 1965. Aturan tersebut dengan jelas mendakwa penyalahgunaan ajaran agama oleh aliran penghayat kepercayaan. Lebih jauh redaksinya berbunyi sebagai berikut:

> *...aliran-aliran atau Organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan ajaran-ajaran dan hukum Agama. Diantara ajaran-ajaran/perbuatan-perbuatan pada pemeluk aliran-aliran tersebut sudah banyak yang telah menimbulkan hal-hal yang melanggar hukum, memecah persatuan Nasional dan menodai Agama.*[28]

Ditetapkannya UU No.1/PNPS/1965 memiliki dampak pengaruh, *Pertama,* mempolarisasikan warga negara atas nama agama. *Kedua,* negara memosisikan sebagai pengontrol dan pengawas kehidupan beragama. *Ketiga,* delegitimasi terhadap keberadaan organisasi penghayat sehingga ajarannya bukan digolongkan sebagai ajaran agama.

Dari adanya keputusan diatas, dukungan pemerintah cukup menguat. Terlebih sebelumnya di tahun 1961, Departemen Agama mengajukan indikator pengertian yang meliputi: (1)

---

27. Berdasarkan wawancara dengan Dholim (55) pengikut Sapta Darma, 25 Oktober 2019 dan pengalaman keluarga Dewi Nawang Wulan, pengurus Medal Urip Kabupaten Brebes.

28. UU No.1/PNPS/1965, bagian penjelasan bab Umum butir 2 lihat *https : // kemenag.go.id/ file/dokumen/UU1PNPS65.pdf*, diunduh 14 April 2020.

memiliki kitab suci, (2) adanya nabi, (3) kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa, dan (4) mempunyai sistem bagi penganut / pemeluknya.[29] Keberadaan UU No.1 /PNPS/1965 membangun argumen garis demarkasi antara agama dengan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Ini jelas tersirat pada penjelasan UU tersebut bagian Umum pada poin 2:

> *Telah ternyata, bahwa pada akhir-akhir ini hampir di seluruh Indonesia tidak sedikit timbul aliran-aliran atau organisasi organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang bertentangan dengan ajaran-ajaran dan hukum agama. Di antara ajaran-ajaran/ perbuatan-perbuatan pada pemeluk aliran-aliran tersebut sudah banyak yang telah menimbulkan hal-hal yang melanggar hukum, memecah persatuan nasional dan menodai agama. Dari kenyataan teranglah, bahwa aliran-aliran atau organisasi-organisasi kebatinan/kepercayaan masyarakat yang menyalah-gunakan dan/ atau mempergunakan agama sebagai pokok, pada akhir-akhir ini bertambah banyak dan telah berkembang ke arah yang sangat membahayakan agama-agama yang ada.* [30]

Pada penjelasan aturan tersebut juga mengatur ancaman soal penghinaan pada agama, khususnya soal penjelasan Pasal 4. Dalam pasal 4 UU No. 1/PNPS/ 1965 terdapat klausul penambahan pasal baru yang diambil dari pasal 156a Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP). Demikian tafsiran penjelasannya:

---

29. Niels Mulder, 1978, hlm 6.

30. *https : // kemenag.go.id / file/dokumen/UU1PNPS65.pdf*, diunduh 14 April 2020.

Maksud ketentuan ini telah cukup dijelaskan dalam penjelasan umum diatas. Cara mengeluarkan persamaan atau melakukan perbuatan dapat dilakukan dengan lisan, tulisan ataupun perbuatan lain.

Huruf a, tindak pidana yang dimaksudkan disini, ialah yang semata-mata (pada pokoknya) ditujukan kepada niat untuk memusuhi atau menghina.

Dengan demikian, maka, uraian-uraian tertulis maupun lisan yang dilakukan secara obyektif, zakelijk dan ilmiah mengenai sesuatu agama yang disertai dengan usaha untuk menghindari adanya kata-kata atau susunan kata-kata yang bersifat permusuhan atau penghinaan, bukanlah tindak pidana menurut pasal ini.

Huruf b, orang yang melakukan tindak pidana tersebut disini, disamping mengganggu ketentraman orang beragama, pada dasarnya mengkhianati sila pertama dari negara secara total, dan oleh karenanya adalah pada tempatnya, bahwa perbuatannya itu dipidana sepantasnya. [31]

Sampai sekarang aturan tersebut menjadi momok bagi siapapun yang disangkakan didakwa pelanggaran penodaan agama atau penistaan agama. Walaupun dari amatan pakar hukum, regulasi tersebut tidak berlaku lagi sejalan dengan Indonesia telah meratifikasi konvensi internasional tentang *Penghapusan Diskriminasi Ras dan Etnis* pada tanggal 10 November 2008. Undang-undang ini secara tegas mengatur bahwa negara wajib melindungi setiap warga negara dari segala tindakan diskriminatif rasial di Indonesia.[32]

---

31. *Ibid.*

32. Ester I Jusuf, dalam Civis Vol. 2, No. 1, Feb 2010.

Sangkaan penistaan agama telah banyak memakan korban. Sehingga persoalan toleransi dan kerukunan beragama menjadi masalah hingga pascareformasi. Tanpa terkecuali warga penghayat yang termasuk kelompok minoritas yang rentan dalam persoalan ini. Termasuk saat diusulkannya Rancangan Undang-undang Kerukunan Beragama (RUUKB), tentu format warga kepercayaan tak terakomodir dalam rancangan perundang-undangan tersebut.

Tabel 1

Politisasi Agama dari Periode Kolonial Hingga Reformasi

No.	Tahun	Kebijakan Politik
1.	1825-1859	Mengawasi dan membatasi pelaksanaan ibadah haji bagi masyarakat Hindia Belanda yang beragama Islam.
2.	4 Februari 1859	Pemerintah Kerajaan Belanda mengeluarkan Keputusan Raja Belanda tahun 1859 yang memerintahkan kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda dipandang perlu untuk mencampuri urusan agama dan mengawasi dengan teliti tingkah laku ulama dan menjaga agar guru / zendeling Kristen tidak menganggu kegiatan bergama masyarakat Islam di Hindia Belanda.

3.	1899	Mendirikan Kantoor voor Inlandsche Zaken (Kantor Urusan Pribumi) yang berwenang memberikan masukan soal terkait dengan permasalahan masyarakat pribumi Hindia Belanda. Namun dalam kenyataannya lembaga ini mengawasi masalah kehidupan beragama di Hindia Belanda.
4.	1909	Gubernur Jenderal Hindia Belanda Idenburg mengeluarkan regulasi yang dikenal sebagai *Pasar en Zondag Circulairen* yang memerintahkan pegawai praja Hindia Belanda menghormati hari Minggu dan melarang aneka pesta pada hari tersebut.
5.	3 Januari 1946	Pembentukan Departemen Agama sebagai kompensasi atas penolakan Piagam Jakarta 22 Juni 1945 yang memfasilitasi kelompok Islam.
6.	1953	Pembentukan institusi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) oleh Departemen Agama untuk mengorganisir penghayat kepercayaan tidak berkembang menjadi ajaran agama baru.

7.	1965	Dikeluarkan Peraturan Presiden yang dikuatkan menjadi UU Nomor 1 / PNPS / 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan/Atau Penodaan Agama, oleh Presiden Soekarno tanggal 27 Januari 1965
8.	1974	Diputuskannya UU No.1 / 1974 tentang Perkawinan tertanggal 2 Januari 1974. Aturan ini secara efektif mengatur regulasi pernikahan yang membedakan antara umat beragama dengan warga penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. UU No 1 Tahun 1974 diperjelas dengan PP No. 9 Tahun 1975.
9.	1975	Pemerintah membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 26 Juli 1975. Pembentukan MUI untuk menjawab tudingan Pemerintah Orde Baru tidak mengakomodir kepentingan Islam sekaligus tidak pro terhadap Islam. Dipandang perlu MUI mengeluarkan Fatwa. Dalam sejarahnya beberapa fatwa memicu soal tentang pluralisme dan toleransi. Seperti di tahun 2005, MUI mengeluarkan Fatwa 3 tentang larangan doa bersama antar agama, Fatwa 7 tentang pengharaman ajaran pluralisme, liberalisme dan sekularisasi.

9.	1978	Dikeluarkannya TAP MPR No. IV/ MPR/1978 yang menguatkan posisi agama dan mendefinisikan ajaran kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sebagai produk budaya.
10.	2006	Dikeluarkan keputusan Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Kependudukan soal pencantuman kolom agama pada identitas kependudukan. Sementara bagi penganut kepercayaan untuk mengosongkan identitas kolom agama dengan tanda strip.
11.	2006	Surat Menteri Dalam Negeri No. 477/707/MD tertanggal 14 Maret 2006 yang ditujukan kepada Gubernur Jawa Tengah yang menyatakan perkawinan di luar agama dimaksud (Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Konghucu) untuk sementara waktu belum dapat dicatatkan , kecuali bersedia menundukkan diri pada salah satu agama berdasarkan UU Nomor 1 /PNPS/1965

Sumber – sumber : Diolah dari Aqib Suminto, 1986, BJ Boland, 1985, Samsul Maarif, 2017, Carol Carsten, 2018

Justru menjadi paradoks jika dalam periode Reformasi dan sesudahnya, problem kehidupan beragama mengemuka dan menimbulkan masalah yang berkutat pada rentannya toleransi

sehingga menimbulkan kasus intoleransi bahkan *vigilante* *p*ada kelompok minoritas. Perdebatan tentang pluralisme yang mempertanyakan makna kerukunan beragama. Tak pelak meminjam istilah Henk Schulte Norholdt sebagai "hidup bersama dalam permusuhan".[33] Sebagai bukti dapat disimak dari beberapa kasus intoleransi berkeyakinan di Jawa Tengah pasca Reformasi:

Tabel 2

Kasus Intoleransi Berkeyakinan

No.	Tahun	Lokasi	Kejadian / Kasus
1.	2011	Kabupaten Temanggung	Tanggal 2 Februari 2011 bermula dari kasus persidangan Antonius Richmon Bawengan. yang berprofesi sebagai pendeta. didakwa pasal penodaan agama. Massa yang merangsek pengadilan negeri dan tergabung dalam Forum Umat Islam Bersatu (FUIB) yang kemudian melebar melakukan perusakan gereja dan fasilitas lainnya.

33. Henk Schulte Norholdt, 1991.

2.	2015	Kabupaten Brebes	Penolakan rehab bangunan gereja Kristen Jawa di kecamatan Tanjung, Kabupaten Brebes, walaupun pengurus sudah mengantongi IMB dan prosedur formal. Rehab dilakukan sebagai dampak usia bangunan dan tambahnya jamaah.
3.	2015	Kabupaten Purworejo	Percobaan pembakaran gedung gereja Kristen Jawa
4.	2015	Kabupaten Pemalang	Penolakan pendirian bangunan gereja.
5.	2015	Kabupaten Semarang	Kriminalisasi penulis buku *Agama, Skizofrenia dan Tragedi Incest Adam,* Akhmad Fauzi oleh Laskar Umat Islam (LUIS) dan Front Pembela Islam (FPI).
6.	2016	Kabupaten Semarang	Penolakan dakwah Ustadz Syafieq Reza Basalamah di Mijen Kabupaten Semarang
7.	2016	Kabupaten Pati	Diduga akan menyelenggarakan pengajian, penyelenggaraan pengajian oleh organisasi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Kayen Kabupaten Pati, dibubarkan kelompok masyarakat.

8.	2016	Kota Tegal	Penolakan dakwah Ustadz Khalid Basalamah yang diundang dalam tablig akbar di Masjid Jami Al Irsyad Kota Tegal
9.	2016	Kabupaten Semarang	Penolakan peringatan hari Asyura 10 Muharram oleh kelompok Laskar Umat Islam Semarang (LUIS)
10.	2016	Kabupaten Klaten	Perusakan patung Yesus dan Bunda Maria di gereja Katholik Santo Yusuf Pekerja Paroki Gondangwinangun desa Plawikan kecamatan Jogonalan
11.	2016	Kabupaten Kendal	Perusakan Masjid Al Kautsar milik jamaah Ahmadiyah yang dibangun secara gotong royong dengan menelan biaya Rp 200 juta
12.	2016	Kota Semarang	Penolakan aksi acara buka Bersama lintas agama / keimanan jaringan Gusdurian yang dihadiri Ibu Sinta Nuriyah Abdurrahman Wahid di gereja Yakubus Pudak Payung 16 Juni 2016, oleh sekelompok ormas yang menamakan Front Pembela Islam (FPI). Acara kemudian dipindah ke kantor kelurahan Pudak Payung Semarang.

13.	2017	Kabupaten Sukoharjo	Penolakan pendirian bangunan kapel
14.	2017	Kota Pekalongan	Penyegelan bangunan masjid Al Arqom Krapyak Kidul Pekalongan karena tidak mengantongi Ijin Mendirikan Bangunan (IMB) oleh Pemkot Pekalongan. Namun latar belakang penyegelan didahului oleh aksi protes tokoh masyarakat Krapyak Kidul kepada Pemkot Pekalongan karena masjid tersebut diduga membawa ajaran Wahabi yang meresahkan masyarakat.

Sumber–sumber : *Wijanarto dalam Widan Sena Utama, 2019, hlm 183-184 dan olahan media massa / online sepanjang 2011, 2015, 2016 dan 2017.*

Merujuk dari table diatas, tampaknya ada persoalan serius tentang relasi intraagama dan antaragama. Ini belum dengan data intoleransi dengan warga penghayat di Jawa Tengah. Secara global permasalahan intoleransi itu mencakup penolakan pembangunan rumah ibadah serta tudingan ajaran sesat dan isu kristenisasi adalah bagian lain dari pemantik intoleransi di Jawa Tengah. Hal ini sejalan dengan hasil laporan yang dirilis oleh *Center for Religious Cross cultural Studies* (CRCS) UGM, Yogyakarta yang menegaskan bahwa setiap tahun masih tercatat belasan kasus intoleransi menyangkut rumah ibadah, terutama menyangkut gereja, dan sebagian berupa kekerasan dalam

bentuk penutupan paksa atau bahkan pembongkaran bangunan rumah ibadah. Telah ada peraturan yang diperbarui pada 2006 (Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006) untuk memastikan semua warganegara mendapatkan hak beribadahnya, namun penegakan hukum seringkali tidak berjalan dengan baik.[34]

Masih terkait dengan kasus intoleransi, hal yang sama pun menimpa dengan warga penghayat kepercayaan di Jawa Tengah. Masalah pendirian rumah ibadah yang disebut dengan sanggar hingga tudingan kelompok kafir mengemuka dalam kasus ini. Ada baiknya disimak tabel dibawah ini:

Tabel 2

Kasus Intoleransi Warga Penghayat di Jawa Tengah[35]

No.	Kasus	Tahun	Uraian Kejadian
1.	Penolakan jenazah warga Sapta Darma Brebes, Sapta Darma Pati dan Paguyuban Medal Urip Brebes.	2011, 2012, dan 2014	Penolakan disebabkan persoalan klaim tanah makam desa adalah tanah wakaf yang diperuntukkan untuk warga Muslim dan bukan untuk warga penghayat.

34. CRCS, 2009.

35. *Wijanarto, 2019, hlm 184-185, wawancara dengan Carlim, Sumadi, Dewi Nawangwulan dan sumber-sumber media massa / media online.*

2.	Pembongkaran jenazah warga penghayat Sapta Darma Brebes	2005 dan 2011	Keduanya menimpa warga Sapta Darma di kecamatan Kersana dan kecamatan Larangan yang terlanjur dimakamkan setempat dan kemudian dibongkar paksa, karena dianggap sebagai penganut ajaran sesat.
3.	Penyegelan hingga perusakan sanggar Ibadah Penghayat Kepercayaan	2009 dan 2015	Penyegelan sanggar ibadah milik Sapta Darma terjadi di kecamatan Larangan dan Losari Kabupaten Brebes. Sementara perusakan sanggar Sapta Darma di Kabupaten Rembang dan sanggar milik Ngesthi Kasampurnan.

4.	Diskriminasi Pelayanan Kerohanian dalam Pendidikan Formal Bagi Anak-anak Warga Penghayat	2011, 2016 dan 2017	Kasus ini menimpa pada putra seorang Majelis Tuntunan Sapta Darma Brebes Sumadi yang diminta mengikuti pelajaran agama tertentu. Kasus kedua menimpa pelajar bernama Zulfa Nur Rahman yang tidak naik kelas karena menolak mengikuti evaluasi pembelajaran agama Islam di Semarang, karena yang bersangkutan seorang penganut kepercayaan. Yangterahir menimpa putri pengurus penghayat Kapribaden Kabupaten Brebes. Atas kasus yang menimpa Zulfa Nur Rahman, menjadi Pemerintah melalui Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

			mengeluarkan Permendikbud Nomor 27 Tahun 2016 tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Masa Esa pada Satuan Pendidikan.
5	Penolakan pembangunan Sanggar Ibadah Penghayat Kepercayaan	2009	Peristiwa ini menimpa pada penganut Sapta Darma di desa Sengon kecamatan Tanjung Kabupaten Brebes yang berkeinginan membangun sanggar ibadah yang kemudian ditolak oleh warga masyarakat.

Intoleransi terhadap warga penghayat cukup mengejutkan, mengingat kejadian pada momen setelah Reformasi dan Kabupaten Brebes merupakan wilayah yang secara jumlah kejadian cukup mencolok terutama masalah pemakaman bagi warga penghayat. Dari narasi awal, bisa dibayangkan tekanan dan problem warga penghayat dalam konteks politik agama. Sementara di sisi lain, kelompok penghayat mengalami masalah sendiri di tengah regenerasi kepengikutan yang majal, penyintasan warga penghayat memeluk agama yang resmi dan ajaran yang memudar. Di tahun 2013 data yang dilansir dari Tempo.co (27/11/2013) menyebutkan angka 60 organisasi penghayat yang musnah dari total 396 organisasi

penghayat di Jawa Tengah. Beberapa wilayah yang organisasi penghayat mengalami musnah diantaranya Semarang, Kudus, Blora, Brebes, Purworejo, Magelang, Tegal, Surakarta, Klaten, Wonosobo, dan Wonogiri. Lebih detailnya dapat disimak tabel dibawah ini.

Tabel 3

Tabel Jumlah Penghayat Kepercayaan yang Musnah di Jawa Tengah[36]

No	Kabupaten / Kota	Jumlah yang Musnah
1.	Semarang	8
2.	Kudus	3
3.	Blora	5
4.	Brebes	2
5.	Purworejo	8
6.	Surakarta	4

36. *Tempo.Co, 23 /11/2013*

7	Magelang	2
8.	Tegal	6
9.	Klaten	11
10	Wonogiri	5
11.	Wonosobo	6
	Total:	60

Tantangan internal yang mempengaruhi eksistensi organisasi penghayat kepercayaan, juga menimpa pada kelompok penghayat kepercayaan di Kabupaten Brebes. Sebagai contoh pada organisasi Persatuan Sapta Darma (Persada) Kabupaten Brebes. Di tahun 2016, Pengurus Persada Brebes menyampaikan laporan tertulis ada 175 anggota aktif Sapta Darma. Namun di tahun 2019 menyebutkan ada 123 anggota. Penyusutan jumlah pengikut sebagaimana dikemukakan Sekretaris Sapta Darma, Suhardjo[37] ada beberapa alasan seperti meninggal dunia, tidak aktif lagi dan berpindah keyakinan memeluk agama resmi.[38]

37. Wawancara, 5 Maret 2020.

38. Kasus ini pernah menimpa pada keluarga Carlim (Ketua Yayasan Sapta Darma Brebes) dimana tiga anaknya diislamkan.

Mereka tersebar di beberapa kecamatan seperti Brebes, Wanasari, Tanjung. Losari, Larangan, Kersana, Banjarharja, dan Bulakamba. Selain Sapta Darma terdapat pula Paguyuban Medal yang mengklaim mempunyai pengikut 196 orang.[39] Namun jumlah ini meragukan. Artinya keaktifan pengikut Medal Urip dipertanyakan. Sebab di tahun 2019, Pengurus Medal merilis keanggotaan kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes hanya 7 orang.[40] Hal yang sama dengan organisasi penghayat lainnya seperti Perguruan Trijaya yang mempunyai penganut di kecamatan Bantarkawung dan Salem hanya 29 orang, sementara Kapribaden Brebes yang relatif baru berdiri memiliki anggota 5 orang (satu keluarga). Bahkan Perguruan Noormanto Brebes hanya 1 orang.

Tabel 4

Organisasi Penghayat di Kabupaten Brebes dan Jumlah Penganut Tahun 2019[41]

No.	Organisasi Penghayat Kepercayaan	Sekretariat	Jumlah Penganut
1.	Sapta Darma	Desa Kaliwilingi Kecamatan Brebes	123

39. Laporan Penghayat Kepercayaan Paguyuban Medal Urip,2018.

40. Dinbudpar Kab. Brebes, 2019

41. *Dinbudpar Kab.Brebes, 2019*

2.	Paguyuban Medal Urip	Desa Wanasari Kecamatan Wanasari	7
3.	Perguruan Trijaya	Desa Ciputih Kecamatan Salem	29
4.	Kapribaden	Desa Petunjungan Kecamatan Bulakamba	5
5.	Noormanto	Desa Limbangan Wetan Kecamatan Brebes	1

Awal 2020 ada dua nama baru organisasi penghayat yakni Putra Rama dan Maneges. Namun belum diketahui jumlah anggotanya. Data tersebut signifikan dengan hasil pendataan yang pernah dilakukan oleh Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumber Daya dan Lingkungan Hidup (LPPSLH) Purwokerto melakukan pendataan tahun 2019. Hasilnya ada 139 orang penganut kepercayaan. Dari jumlah tersebut, 75 % adalah warga Sapta Darma Brebes. Sebelumnya data tahun 2017 menyebutkan data yang berbeda dengan dengan data tahun 2019. Detailnya disimak dalam tabel dibawah ini:

Tabel 4

Organisasi Penghayat di Kabupaten Brebes dan Jumlah Penganut Tahun 2017[42]

No.	Organisasi Penghayat	Sekretariat	Jumlah Anggota
1.	Persatuan Sapta Darma	Desa Kaliwilingi Kecamatan Brebes	175
2.	Perguruan Medal Urip	Desa Wanasari Kecamatan Wanasari	196
2.	Perguruan Noormanto	Desa Limbangan Wetan Kecamatan Brebes	56
3.	Perguruan Trijaya	Desa Ciputih Kecamatan Salem	52
4.	Kapribaden	Desa Petunjungan Kecamatan Bulakamba	10

42. *Dinbudpar Kab. Brebes. 2017*

Dibalik dinamika pasang surut penganut kepercayaan, terdapat cerita-cerita mereka yang konsistensi menjalankan ajaran sekaligus mempertahankan identitas sebagai warga penghayat. Setidaknya untuk memutus stigma sekaligus memformulasikan dialog lintas keimanan untuk membangun formulasi kerukunan umat beragama termasuk di dalamnya penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Jalan Sunyi dan Narasi Senyap

Tidak mudah bagi kalangan luar mengartikulasikan Sapta Darma sebagai ruang lingkup sebagai agama. Walaupun bagi pengikut Sapta Darma Kabupaten ajaran Sapta Darma sama layaknya dengan ajaran agama. Ini yang dituturkan Pengurus Sapta Darma (Persada) Kabupaten Brebes, Carlim (51), *"Agama Sapta Darma merupakan ajaran melalui proses pewahyuan setelah Islam turun"*[43] Konsep agama telah ditandaskan dalam konsep dasar dengan nama Agama Sapta Darma. Namun sejak keluarnya regulasi Penpres Nomor 1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan / atau Penodaan Agama, istilah agama Sapta Darma berubah menjadi Kerokhanian Sapta Darma.[44] Toh dalam buku yang dikeluarkan Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma Yogyakarta tetap mencantumkan Sapta Darma sebagai konsep agama.

Secara historis, ajaran Sapta Darma pertama kali diajarkan oleh Hardjosoepoero (menobatkan sebagai Panuntun Agung Sri

---

43. Wawancara, 26 Maret 2020.

44. Sekretariat Tuntunan Agung Kerokhanian Sapta Darma, 2010, hlm 4.

Gutama) di Pare, Kediri pada 27 Desember 1952.[45] Ajaran Sapta Darma mendasarkan pada apa yang disebut *wahyu wewarah tujuh*, mencakup:

1. *Setija tuhu maring anane Pantjasila*
2. *Kanthi djudjur lan sutjining ati kudu setija anindakake angger-angger ing negarane*
3. *Melu tjawe-tjawe atjantjut tali wanda andjaga adeging Nusa lan Bangsane*
4. *Tetulung marang sapa bae jen perlu kanthi ora duweni pamrih apa bae kadjaba mung rasa welas lan asih*
5. *Wani urip kanthi kapitajan saka kekuwatane dewe*
6. *Tanduke marang warga bebrajan kudu susila kathi alusing budi pakarti tansah agawe pepadang lan mareming lijan*
7. *Jakin jen kahanan donja iku ora langgeng tansah owah gingsir (hanjakra manggilingan)*.[46]

Dari ajaran *wahyu wewarah tujuh* inilah, Sapta Darma berkembang ke wilayah Jawa Tengah, termasuk Kabupaten Brebes. Beberapa pengikut Sapta Darma menuturkan mereka mengenal Sapta Darma. Salah satunya Sumardi (65) pensiunan guru. Di Sapta Darma Sumardi menjabat Majelis Tuntunan Sapta Darma (semacam pembimbing ajaran) menuturkan bahwa ia ketertarikan pada Sapta Darma saat ia masih bertempat di Klaten sejak usia 31 tahun. Baru setelah bertugas di Kabupaten

---

45. Penobatan itu merujuk saat Hardjosoepoero menerima wahyu sujud, Sekrtariat Tuntunan Agung. *op.cit.*, hlm 12-13.

46. *Ibid,* hlm 18-19.

Brebes, ia memutuskan menjadi penganut ajaran Sapta Darma.[47] Berbeda dengan pengikut Sapta Darma dari Larangan, masuk Sapta Darma setelah ada semacam *kaul* (semacam *nadzar*) setelah anaknya sembuh dari penyakit:

> *"Anak kula sakit. Lajeng kula dijak kaliyan rencang supados wonten daleme pak Abdurahman kagem lantaran pengobatan. Kula manut, cara pengobatan pak Abdurahman sekaliyan ngugemi ajaran Sapta Darma".*[48]

Nama Abdurahman menjadi tidak asing bagi penganut Sapta Darma Kabupaten Brebes. Sejak tahun 1970-an ia dikenal sebagai guru ajaran Sapta Darma sekaligus sebagai orang yang dikenal sebagai paranormal. Pada hari-hari tertentu di rumahnya yang memiliki pelataran ada pertemuan sekalian perayaaan.[49] Abdurahman sebagai paranormal, ia banyak pengikut tidak hanya di Kabupaten Tegal namun juga di wilayah Kabupaten Brebes. Melalui metode pengobatan supranatural inilah Abdurahman menyiarkan ajaran Sapta Darma.

Basis wilayah pengikut Sapta Darma di Kabupaten Brebes paling banyak ada di kecamatan Larangan sebanyak 65 orang, disusul wilayah kecamatan Brebes sebanyak 38 orang serta kecamatan Kersana sejumlah 23 orang. Jika dilihat dari tipikal beragama sebelum memilih ajaran kepercayaan, rata-rata warga

---

47. Wawancara, 16 Maret 2020.

48. Putra saya sakit. Kemudian saya diajak teman untuk ke rumahnya pak Abdurahman untuk pengobatan. Saya patuh, cara pengobatan pak Abdurahman serta melaksanakanajaran Sapta Darma, Wawancara, 10 Maret 2020.

49. Wawancara dengan mantan Kepala Desa Blubug Kabupaten Tegal, 5 Maret 2020.

penghayat kepercayaan merupakan Islam numerik / statistik. Seperti diakui oleh Sukma Dewi Nawang Wulan (38) pengurus Pusat Paguyuban Medal Urip Brebes sekaligus Pengurus Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI) Provinsi Jawa Tengah:

> *"Sebelum meyakini ajaran Medal Urip, saya beragama Islam, namun tidak menjalankan ibadah shalat. Paling saat Lebaran, saya bersama Mami melaksanakan shalat Ied".*[50]

Keluarga Dewi merupakan tipikal keluarga lintas keimanan. Ayahnya mendiang Kuwito Stephanus adalah pendiri Paguyuban Medal Urip. Satu-satunya organisasi penghayat kepercayaan yang pusatnya di Kabupaten Brebes. Sementara ibunya mantan pendeta Kristen yang kemudian memilih agama Islam. Dewi baru memantapkan meneruskan ajaran Medal tahun 2014 :

> *"Tahun 2014 saya meninggalkan agama Islam dan menjalankan keyakinan sebagai penghayat kepercayaan meneruskan ajaran ayah saya dan organisasi Medal Urip".*[51]

Namun tidak semua warga penghayat dari Muslim Abangan. Sebagai contoh Suharjo (48) Sekretaris Persatuan Sapta Darma Kabupaten Brebes warga Sawojajar kecamatan Wanasari. Sebelum memutuskan Wilayah dekat dengan pesisir tersebut dikenal sebagai daerah yang agamis. Karena banyak lembaga pendidikan dimiliki organisasi Nahadlatul Ulama

---

50. Wawancara pertelpon dengan Dewi Nawang Wulan, 20 April 2020.

51. *Ibid.*

dan Muhammadiyah. Keduanya memiliki lembaga pendidikan dari tingkat SD hingga SMP / MTs. Suharjo sebelumnya adalah pengajar pada SD Muhammadiyah sehingga kadar keislamannya tak bisa diragukan:

> *"Keluarga mendidik saya dengan Islam. Namun saat usia saya menapaki 30 tahun saya tertarik dengan ajaran Sapta Darmo. Saya tidak mengajak keluarga. Saat itu saya sudah menjadi guru di Muhammadiyah, tetapi belum mengetahui keyakinan saya yang baru. Begitu tahu saya menganut ajaran penghayat, saya diminta untuk bertaubat dan meninggalkan. Saya tetap tidak mau. Resikonya ya saya dikeluarkan sebagai guru"*.[52]

Bagi Suharjo pilihan untuk berkhidmat di Sapta Darmo ia merasakan ketenangan batin. "Sapta Darma ajaran lokal dengan basis tradisi Jawa serta kerukunan" aku Suharjo. Suharjo menerima konsekuensi Ketika masyarakat mengetahui pilihan keyakinannya. Ia sekarang menjadi pedagang mainan anak-anak dan dirinya dicap sebagai murtad. Stigma negatif sebagai kafir dan atheis. Dalam teologi Islam istilah kafir (jamak *kuffar*) banyak diungkap, salah satunya dalam surah Al-Kafirun. Surat yang terdiri dari 6 ayat ini dan termasuk dalam surah Makkiyah. Dalil-dalil kafir menunjuk pada peniadaan rasa syukur pada Tuhan dan pengingkaran pada kekuasaan Tuhan. Soal ini dengan tegas ditampik oleh Dholim, pengikut Sapta Darma Brebes, "*Kula kagungan Gusti, sanes tiyang kafir, mung cara beribadat ipun benten*".

Masa-masa kekuasaan Orde Baru menjadi masa penyesuaian bagi warga penghayat untuk bersikap. Stigma cap komunis

52. Wawancara dengan Suharjo, 5 Maret 2020.

menjadi alat pengendali politik. Cerita Tarmudi (67), pemuka Sapta Darma Brebes mengenangkan bagaimana sanggar Sapta Darma hingga penghuninya diminta meninggalkan karena dianggap sarang komunis.[53] Tarmudi menampik tuduhan warga penghayat kafir apalagi komunis. Tarmudi menuturkan awalnya tertarik ajaran Sapta Darma yang bermula dari kebencian dari kegiatan Sapta Darma:

> *Keluarga saya termasuk golongan pemuka agama. Ayah saya termasuk pemilik pondok pesantren, meski kecil. Maka keluarga kami termasuk Islam dan ayah mendidik anak-anaknya dengan konsep Islam. Saya mengenyam pendidikan di pondok pesantren milik ayah dan di beberapa pondok pesantren lain. Selepas dari pesantren saya aktif dalam salah satu ormas kenamaan di daerahnya, Nahdlatul Ulama (NU). Saya menjadi anggota Banser. Saya sering membubarkan beberapa kegiatan yang diselenggarakan penganut Sapto Darmo di desa. Namun tindakan keras saya tidak menjadikan penganut Sapto Darmo kapok menyelenggarakan acara sujudan. Setiap kali saya bersama anggota lainnya hendak membubarkan kegiatan Penganut Sapto Darmo, salah satu dari warga Sapto Darmo memberikan penjelasan kepada Tarmudi tentang ajaran agama Sapto Darmo yang pada intinya menyembah kepada Tuhan sebagaimana agama lain. Dari situlah saya penasaran pada ajaran Sapta Darma.*[54]

Tarmudi mengakui pihaknya belajar dan menerapkan ajaran Sapta Darma dengan sembunyi-sembunyi. Takut pada sang ayah.sekaligus pada lingkungan di sekelilingnya. Tarmudi mengenang bagaimana ia melakukan *sujudan* :

53. Khoirul Anwar, 2013.

54. Wawancara Turmudi, Maret 2020. Lihat Khoirul Anwar, *ibid*.

"Tidak mungkin saya melakukan sujudan di rumah. Waktu yang saya lakukan adalah diatas jam 24.00. Tempatnya dekat kendang kambing dekat rumah. Sujudan dilakukan cukup tersembunyi dan berakhir menjelang subuh bahkan saat subuh tiba. Saya masuk ke rumah saat bapak sudah dari musholla, sehingga dari dikira dari subuhan. Butuh waktu lama saya menyembunyikan pindah keyakinan dari Islam ke Sapta Darma".[55]

Kelak Turmudi merasa bersalah jika tidak berterus terang kepada ayahnya. Keputusan pun bulat, ia harus berdialog soal perpindahan keyakinan dengan konsekuensi ia harus keluar dari rumah orang tuanya. Persinggungan keyakinan lama dengan baru menjadi masalah klasik diantara warga penghayat. Biasanya gegar keyakinan terjadi pada warga penghayat yang berlatar belakang keluarga Muslim taat seperti kasus Turmudi dan Suharjo. Berbeda dengan mereka yang lahir dari muslim *abangan* atau non muslim. Seperti yang dialami Aang Susilo, pemuka organisasi penghayat *Kapribaden* Brebes :

Saya dilahirkan dari keluarga Pancasila, saudara dan famili saya berbeda agama dan keyakinan. Ada yang Budha, Islam, Katholik dan Kristen. Termasuk saya sendiri. Sejak kelas 1 sampai kelas 4 SD saya memeluk agama Katholik. Kelas 5 SD baru kemudian saya menganut Islam hingga dewasa. Bahkan saya sempat menjadi pengurus dan relawan Tamir Masjid di Semarang, dimana setiap bulan saya memperoleh bantuan Rp 35.000 plus bahan sembako. Hal tersebut saya jalani selama 3,5 tahun dan kemudian saya menjalani laku pangelmuan di Rahtawu.[56]

55 .Wawancara Turmudi, 15 Maret 2020

56. Wawancara Aang Susilo, 20 April 2020.

Mudahnya berpindah keyakinan tak menjadi masalah psikologis. Menurutnya saat pilihan terakhir ia tambatkan pada *Kapribaden* pada masalah tantangan dan *tantingan* yang sulit diluar akal pikir manusia. Pada saat kesulitan seperti itulah dirinya memperoleh *guru sejatining urip*.[57]

Dalam ajaran Sapta Darma, *sujudan* merupakan makna ritual Sapta Darma bersujud kepada Tuhan. Waktu sujud tergantung seseorang melakukan ritual. Sumardi Ketua Majelis Tuntunan Sapta Darma sekali melaksanakan sujudan dari jam 01.00 dinihari sampai subuh. Sesudah sujudan dirinya merasa tenang. Bahkan saat *sujudan* ia merasakan dibukakan pandangan mistik oleh Tuhan. Sumardi masih ingat ia bersama-sama warga Sapta Darma mengikuti kegiatan pelatihan lintas keimanan Kaligua Paguyangan tahun 2016 silam:

Pukul 21.00 malam saya melaksanakan sujudan hingga menjelang subuh. Waktu-waktu dinihari saya merasakan hal yang berbeda dan mendengar jeritan suara seperti minta tolong. Namun saya tetap dengan posisi sujudan. Ada ketenteraman jiwa setelah melaksanakan sujudan. [58]

Aroma mistisisme menyeruak dalam gelaran ritual *sujudan*. Itu tidak hanya berlaku pada diri Turmudi. Suksma Dewi Nawang Wulan , Ketua Paguyuban Medal Urip Brebes:

> *Entah kenapa saya setiap kali beroleh peristiwa buruk, selalu diberi mimpi yang kemudian terjadi selang kemudian. Atau dalam istilah Jawa disebut weruh sajroning winarah. Itu tidak hanya sekali 2 kali. Contoh saat akan mengalami kecelakaan, saya diberi mimpi bagaimana proses tertabraknya, dari arah mana hingga warna*

57. *Ibid.*

58. Wawancara Sumardi, 21 Maret 2020.

baju yang dikenakan penabrak persis dengan yang dialami dalam mimpi saya. Peristiwa lain saya alami setiap menghadiri pertemuan di Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan atau di luar kota, terasa ada yang mengikuti seperti almarhum bapak saya. Itu baru percaya setelah undangan yang terdiri para kasepuhan penghayat di Indonesia ada yang memberitahukan soal pria tua yang senantiasa dengan saya.[59]

Pesona pada suasana religio magis menjadi daya tarik bagi warga penghayat khususnya Sapta Darma Brebes. Sebagaimana dikemukakan dalam tulisan ini di muka, pesona magis warga penghayat Sapta Darma melalui pengobatan dan ritus-ritus tertentu. Tetapi ini tidak hanya berlaku di Sapta Darma. Proses perkembangan dan penyebaran Islam di Indonesia melalui kisah-kisah magis yang menyeruakkan narasi mistik. Kisah-kisah para Wali yang mempunyai *karomah* kesaktian adalah contohnya. Hadirnya cerita-cerita mistik dan magis dalam kaitan perkembangan Islam tak bisa disalahkan jika merujuk pada percampuran dengan tradisi-tradisi keagamaan sebelumnya maupun praktek keyakinan sebelumnya.[60]

Di tengah-tengah upaya meyakini pilihan mengimani keyakinan mereka masih terdapat ganjalan. Walaupun pemerintah secara bertahap telah memberikan pengakuan pada warga penghayat di era pasca Reformasi melalui serangkaian produk regulasi, toh tak dapat dipungkiri kasus-kasus intoleransi terhadap warga penghayat, justru terjadi periode ini, (Lihat Tabel 2 dalam artikel ini). Dari data tabel tersebut dan merujuk pada Laporan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA)

---

59. Wawancara Suksma Dewi Nawangwulan, 20 April 2020.

60. Lihat analisa A. Johns dalam Taufik Abdullah, 1987, hlm 85-103, Riclefs, 2013

Semarang 5 tahun terakhir (2012 s.d 2017) intoleransi pada warga penghayat di Kabupaten Brebes dan provinsi Jawa Tengah menunjukkan pola sama dan berkutat pada problem perijinan rumah sanggar (tempat ibadah), lahan pemakaman dan relasi sosial antara warga penghayat dengan tokoh agama setempat.

Satu hal lagi dan ini cenderung berkembang dan belum terpecahkan pandangan teologi ortodoksi umat bergama terhadap warga penghayat. Stigma menjadi murtad, cap kafir dan paham ajaran menyimpang, sebagian masalah klasik dari ortodoksi teologi yang menganggu relasi sosial. Salah satunya adalah merevisi format dialog keimanan yang selama ini sebatas pada format dialog umat beragama. Lalu dimana keberadaan warga penghayat? Dengan jumlah ratusan di Kabupaten Brebes resiko dan kekhawatiran atas tekanan menjadi bayang-bayang permasalahan seumur hidup bagi warga penghayat, jika formulasi dialog antarumat beragama belum terbuka dan sikap pemutlakan kebenaran ajaran masih mendominasi dalam setiap berinteraksi.

Penutup

Kisah-kisah yang terekam lewat penuturan warga penghayat khususnya Sapta Darma di Kabupaten Brebes, membuktikan bahwa berbicara masalah keimanan memang subyektif. Dari cerita-cerita mereka, semuanya menyuarakan rasa kenyamanan setelah menempuh perjalanan spiritual. Tekanan yang diperoleh untuk berpindah sebagai umat beragama serta diskriminasi dalam pelayanan sebagai warga negara, tidak membuat surut bagi mereka. Bahkan menjadikan mereka untuk menggugat pada Pemerintah seperti yang dilakukan Carlim Ketua Yayasan Sapta Darma Kabupaten bersama dengan Parmalim dan Marappu di

Mahkamah Konstitusional atas pasal 61 Ayat 1 dan pasal 64 Ayat 1 UU Administrasi Kependudukan 2013.

Pasca reformasi di Indonesia yang ditandai dengan kebebasan masyarakat sipil dan gelombang demokratisasi, tidak secara otomatis permasalahan yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama berjalan dengan baik. Sejumlah permasalahan terkait dengan intoleransi, dan aksi *vigilante* terhadap minoritas umat beragama. Tanpa terkecuali yang dialami warga penghayat. Proses inklusi sosial yang diharapkan pada periode Reformasi belum terwujud. Sehingga tak bisa dipersalahkan jika kemudian terjadi eksklusi sosial.

Hal ini dibuktikan dengan pendataan dari LPPSLH Purwokerto tahun kemarin yang menyatakan jumlah penganut kepercayaan di Kabupaten Brebes berkisar 139 orang. Pendataan tersebut didasarkan pada identitas kependudukan (KTP) yang membuktikan masih terdapatnya warga penghayat mengelabui identitas keagamaan / keyakinan mereka, meski Pemerintah telah memberikan pengakuan pada sistem administrasi kependudukan. Penyebabnya masih klasik, mereka takut beroleh diskriminasi pelayanan publik dan terganggunya relasi sosial dengan kelompok mayoritas beragama.

Membaca pengalaman spiritual warga penghayat setidaknya ada proses yang hendak dibangun dalam dataran antarumat beragama/keimanan. Inilah yang disebut sebagai *intra religious dialogue*.[61] Proses dialog tersebut memformulasikan komunitas beragama terbuka sekaligus melakukan otokritik berdasarkan kelebihan dan kelemahan pengalaman spiritual mereka, Di tengah-tengah Rancangan Undang-undang Kerukunan Beragama yang memancing polemik terkait mewujudkan kerukunan umat beragama/lintas keimanan, setidaknya diperlukan langkah-

61. Banawiratma, JB dan Zainal A.Bagir, 2017, hlm 236.

langkah kongkret. Diantaranya berbagi pengalaman relegius atas pilihan keyakinan kepada umat beragama lainnya. Untuk itulah narasi sunyi mereka perlu didengarkan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Publikasi Cetak

Abdullah, Taufik (ed).(1987). *Sejarah dan Masyarakat : Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesi dan Pustaka Firdaus.

Afdillah, Muhammad. (2016). *Dari Masjid ke Panggung : Melacak Akar-akar Kekerasan antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang*. Yogyakarta, Center Religious Cross cultural Studies (CRCS) UGM Yogyakarta.

Aspinall, Edward dan Ward Berenschot. (2019). *Democracy for Sale: Pemilihan Umum, Klientelisme dan Negara Indonesia*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan KITLV Jakarta.

Banawiratma, JB dan Zainal Abidin Bagir (ed). (2010). *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*. Yogyakarta, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-Cultural Studies) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.

Berenschoot, Ward dan Gerry van Klinken (ed). (2019). *Citizenship in Indonesia, Perjuangan Atas Hak, dan Partisipasi,* terjemahan Hananto P Sidharta. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan KITLV Jakarta.

Boland, BJ. (1985). *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* - terjemahan Safroedin Bahar. Jakarta, Grafiti Pers.

Bruinessen, Martin van. (2015). *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung, Penerbit Mizan.

Center Religious Cross cultural Studies (CRCS) UGM Yogyakarta. (2017). *Laporan Tahunan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Yogyakarta, CRCS UGM Yogyakarta.

Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes. (2019). *Data Organisasi dan Pengikut Penghayat Kepercayaan di Kabupaten Brebes*. Brebes, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes.

Emmerson, Donald K dan Koentjaraningrat (ed). (1982). *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia.

Fauzi, Ihsan Ali dan Saeful Mujani (ed) . (2009). *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi atas Perda Syariah*. Jakarta, Penerbit Nalar dan Freedom Institute.

Florida, Nancy K. (2020). *Menyurat yang Silam Menggurat yang Menjelang: Sejarah Sebagai Nubuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta, Mata Bangsa.

Geertz, Clifford. (1989). *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terjemahan Harsya W Bachtiar, Jakarta: Pustaka Jaya.

Hadiz, Vedi. (2019), *Populisme Islam di Indonesia dan Timur Tengah,* terjemahan Ninus Andarnuswari, Jakarta: LP3ES dan Lab Sosio UI Jakarta.

Heryanto, Ariel. (2015). *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*- terjemahan Eric Sasono. Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia..

Huen, P. Lim Pui James H Morrison, Kwa Chong Guan. (2000). *Sejarah Lisan di Asia Tenggara: Teori dan Metode* - terjemahan RZ Leiressa,. Jakarta, LP3ES.

Kersten, Carool. (2018). *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi.* Bandung, Penerbit Mizan.

Kim, Hyung Jun. (2017). *Revolusi Perilaku Keagamaan di Pedesaan Yogyakarta* - terjemahan Aditya Pratama. Yogyakarta, Suara Muhammadiyah.

Kholiludin, Tedi (ed). (2016). *Mengurai Benang Kusut Intoleransi: Sebuah Studi atas Hasil Pendokumentasian Kasus Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan di Gunung Kidul, DIY.* Yogyakarta:, Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika Sekretariat DIY.

Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumber Daya dan Lingkungan Hidup (LPPSLH) Purwokerto. (2018). *Data Nama-nama Warga Penghayat Kepercayaan di Kabupaten Brebes*. Purwokerto, LPPSLH Purwokerto.

Maarif, Samsul. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia,* Yogyakarta: CRCS UGM.

Mujani, Saiful, R. William Liddle dan Kuskrido Ambardi. (2019). *Kaum Demokrat Kritis : Analisa Perilaku Pemilih Indonesia Sejak Demokratisasi.* Jakarta , Kepustakaan Populer Gramedja.

Mulder, Niels. (1978). *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*. Singapore, National University of Singapore.

Nugroho, Singgih (2008). *Menyintas dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 di Pedesaan Jawa,*. Yogyakarta, Syarikat.

Nordholt, Henk Schulte . (1991). *State, Village and Ritual in Bali: An Historical Perspective*. Amsterdam, Vrije University.

Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA). (2017). *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Jawa Tengah Tahun 2016*. Semarang. ELSA Semarang.

Pontoh, Coen Husain dan Abdil Mughis Mudhofir. (2019). *Oligarki : Teori dan Praktik*. Jakarta , Marjin Kiri.

Rae, David Mc. (2016). *Poso: Sejarah Komprehensif Kekerasan Antar Agama Terpanjang di Indonesia Pasca Reformasi*- terjemahan Mohammad Haripin. Jakarta , Marjin Kiri.

Ricklefs, Marle Calvin. (2007). *Polarising Javanese Society: Islamic and other Vision (1830-1930)*. Leiden , KITLV Press.

Ricklefs, Merle Calvin. (2013). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang* - terjemahan FX Dono Sunardi. Jakarta:, Serambi.

Saleh, Fauzan. (2020). *Teologi Pembaruan : Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Yogyakarta , Suara Muhammadiyah.

Sekretariat Tuntunan Agung Kerohanian Sapta Darma. (2010). *Sejarah Penerimaan Wahyu Wewarah Sapta Darma dan Perjalanan Panuntun Agung Sri Gutama*. Yogyakarta : Sekretariat Tuntunan Agung Kerohanian Sapta Darma Unit Penerbitan.

Suminto, Aqib. (1986). *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta : LP3ES.

Winters, Jefrey A. (2013). *Oligarki*-terjemahan Dariyatno dan Badrus Samsul. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama.

Wilson, Ian Douglas. (2018). *Politik Jatah Preman : Ormas dan Kuasa Jalanan di Indonesia Pasca Orde Baru*- terjemahan Mirza Jaka Suryana. Jakarta, Marjin Kiri.

Woodward, Mark R. (1989). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*-terjemahan Hairus Salim HS. Yogyakarta, LKIS. Yogyakarta.

Media Massa dan Media Online

https://www.mlki.or.id/sejarah-mlki/ , diunduh 7 April 2020.

https : // kemenag.go.id/ file/dokumen/UU1PNPS65.pdf, diunduh 14 April 2020.

Kompas.com, 15 April 2009, “Diduga Ajarkan Aliran Sesat Tegak Mandiri”,

https://www.kompas.com

Suara Merdeka , 12 November 2009, “MUI Nyatakan Sabdo Kusuma Sesat”

Suara Merdeka, 19 November 2018, “Pencantuman Penghayat Kepercayaan di E-KTP Masih Bermasalah : Setahun Setelah Keputusan MK”

Kompas.com, 8 Desember 2014, “Pemakaman di TPU ditolak, Jenazah Jaodah Dimakamkan di Halaman Rumah, *https://www.kompas.com*

Detiknews, 15 Oktober 2008

Tempo.co, 9 Februari 2011

Tempo.co, 11 November 2015

Tirto.id, 7 November 2017

Tribunnews. 12 Oktober 2018

Wawancara

Wawancara dengan Dholim (55) pengikut Sapta Darma, 25 Oktober 2019

Wawancara dengan Suharjo, (Sekretaris Sapta Darma Kab. Brebes), 5 Maret 2020

Wawancara Turmudi, (Ketua Persada Kab. Brebes), 15 Maret 2020

Wawancara Sumardi, (Ketua Majelis Tuntunan Sapta Darma Kab. Brebes) 21 Maret 2020

Wawancara Suksma Dewi Nawangwulan, (Ketua Paguyuban Medal Urip dan MLKI Jawa Tengah) , 20 April 2020.

Wawancara Aang Susilo, (Ketua Paguyiban Kapribaden Kab. Brebes) 20 April 2020

BIBLIOGRAFI

Abdullah, R. (2015). Pembangunan Manusia dan Sosio-Budaya Masyarakat Perbatasan/ Sempadan di Borneo: Peluang dan Tantangan Wilayah Perbatasan/ Sempadan dalam Menghadapi Masyarakat Ekonomi Asean (Human Development and Socio-Cultural Of Borderland Community in Borneo: Chance And Challenge In Borderland Region Toward AEC) Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Abdullah, Taufik (ed).(1987). *Sejarah dan Masyarakat : Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesi dan Pustaka Firdaus.

Abdulrahman, HM. Jusuf (1997). *Tradisi Lisan Kerajaan Ternate dan Perdagangan Cengkeh*, Jakarta: Depdikbud.

Abdulrahman, HM. Jusuf. (2013). *Kapita Selekta : Sejarah, Bahasa dan Budaya Moloku Kie Raha*, Yogyakarta : Kanisius.

Adnan. (2015). Urgensitas Pendidikan Islami Dalam Membangun Rakyat Sambas di Era Masyarakat Ekonomi Asean (MEA) dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kalimetro Intelegensia.

Afdillah, Muhammad. (2016). *Dari Masjid ke Panggung : Melacak Akar-akar Kekerasan antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang*. Yogyakarta, Center Religious Cross cultural Studies (CRCS) UGM Yogyakarta.

Ahmad Zein, Y. (2015). Politik Hukum Pengelolaan Wilayah Perbatasan Berbasis Pemenuhan Hak Sosial Dasar Warga Negara Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Akhmar, A. M. (2018). Islamisasi Bugis: Kajian Sastra Atas La Galigo Versi Bottinna I La Déwata Sibawa I Wé Attaweq. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Alam, M. (2011). Model Pesantren Modern Sebagai Alternatif Pendidikan Masa Kini Dan Masa Mendatang. Gaung Persada (GP) Press.

Al-Amri, L. (2017). Akulturasi Islam Dalam Budaya Lokal. KURIOSITAS, 11(2), 191–204.

Al-Barry, M. Dahlan. (2001). *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkeola.

Alisjahbana, Sutan Takdir. (2004). *Puisi Lama: Pancaran Masyarakat Lama*. Jakarta: Dian Rakyat.

Al-Jabiri, Muhammad Abid. (2011). *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*. Terj. Mujibburahhman. Yogyakarta: Pajar Pustaka Baru.

Amal, M. Adnan. (2000). *Sejarah Islam-Kristen di Galela dan Tobelo*, Ternate: Podium.

Amal, M. Adnan. (2010). *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan*

Sejarah Maluku Utara 1250-1950, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Amal, M. Adnan. (2016). *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950,* Cet. II, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Amin, Basri. (2017). "Historical Landscape Of An Island Town: Ternate, North Maluku," *Paramita: Historical Studies Journal,* Vol. 27, No. 2.

Amin, Rachmatullah. 1993. Banten Dalam Perspektif (1525 M – 1809 M). Banten: Yayasan Massarah Al Tanzih Maulana Hasanuddin.

Amir, Hairudin (2013). *Sejarah Pendidikan Di Maluku Utara,* Yogyakarta: Ombak, 2013.

Anderson, Benedict R'OG.(1990). *"The Idea of Power in Javanese Culture." Dalam Language and Power:Esploring Political Cultures In Indonesia"*.Ithaca:Cornell University Press.

Anderson, Benedict R'OG.(1996). *"Mytology and The Tolerance of The Javanese*", Terjemahan Ruslani, 2000. Mitologi dan Toleransi Orang Jawa. Yogyakarta: Penerbit Qolam.

Andezian, Sossie. 2010. "Kawasan Mangribi: Aljazair, Maroko dan Tunisia". Dalam Loir, Chambert, Henri dan Guillot, Claude (Ed). "Ziarah dan Wali di Dunia Islam". Depok: Komunitas Bambu.

Arbi, Mulya Sirait. (2015). *Posisi dan Reposisi Kepercayaan Lokal di Indonesia*. Jurnal Kuriositas, Edisi VIII, Vol.1, Juni.

Ardika, Wayan, I. 2008. "Komodifikasi Warisan Budaya". Dalam Nurhan, Kenedi (Ed). "Industri Budaya, Budaya Industri: Kongres Kebudayaan Indonesia." Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia.

Arif, M. (2018). Dinamika Islamisasi Makkah & Madinah. Asketik, 2(1), 43–59.

Arkanudin. (t.t.). Pluralisme Suku Dan Agama Di KALBAR [(Laporan Hasil Penelitian Pusat Penelitian FISIP dan Program Magister Ilmu Sosial, Untan Pontianak)].

Arnold, Denis. (*Ed*.). 1984, *The New Oxford Companion to Music Volume 2* (*K-Z*). Oxford: Oxford University Press.

As'ad, Muhammad. (2010), "Tradisi Tulis Masyarakat Maluku Utara," *Al-Qalam*, Vol. 16, No. 26.

Aslan, & Hifza. (2020). The Community Of Temajuk Border Education Values Paradigm On The School. International Journal of Humanities, Religion and Social Science, 4(1), 13–20.

Aslan, & Yunaldi, A. (2018). Budaya Berbalas Pantun Dalam Acara Adat Istiadat Perkawinan Melayu Sambas. Jurnal Transformatif, 2(2), 111–122.

Aslan, Setiawan, A., & Hifza. (2019). Peran Pendidikan dalam Merubah Karakter Masyarakat Dampak Akulturasi Budaya di Temajuk. FENOMENA: Jurnal Penelitian, 11(1), 11–30. https://doi.org/10.21093/fj.v11i1.1403

Aslan. (2017). Nilai-Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Pantang Larang Suku Melayu Sambas. 16(1), 35–44.

--------. (2017). Nilai-Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Pantang Larang Suku Melayu Sambas. 16(1), 35–44.

-------. (2017). Pendidikan Remaja Dalam Keluarga Di Desa Merabuan, Kalimantan Barat (Perspektif Pendidikan Agama Islam). Al-Banjari, 16(2), 99–112.

-------. (2019). Pergeseran Nilai Di Masyarakat Perbatasan (Studi tentang Pendidikan dan Perubahan Sosial di Desa Temajuk

Kalimantan Barat) [Disertasi, UIN Antasari Banjarmasin]. https://idr.uin-antasari.ac.id/10997/

Aspinall, Edward dan Ward Berenschot. (2019). *Democracy for Sale: Pemilihan Umum, Klientelisme dan Negara Indonesia*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan KITLV Jakarta.

Atja dan Ekadjati, Edi S. 1987. Pustaka Rajya-Rajya i Bhumi Nusantara I.1. Bandug: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Sunda (Sundanologi), Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Atja, Abdurrachman, Undang Ahmad Darsa, Adang Affendi. 1989. Carita Parahyangan Sakeng Bhumi Jawa Kulwan-Caturtha Sargah, Tim Penggarapan Naskah Wangsakerta. Bandung: Yayasan Pembangunan Jawa Barat.

Azis. (2015). Islamisasi Nusantara Perspektif Naskah Sejarah Melayu. THAQAFIYYAT, 16(1), 53–76.

Azra, A. (2013). Islamisasi Jawa. Studi Islamika, 20(1), 169–177.

Azra, A. (2013b). Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII. Prenada Media.

Azra, Aryumardi. Islamisasi Jawa. (2013) *Jurnal Studia Islamika, Volume 20, No 1 2013*

Azra, Azyumardi. (1994). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Mizan.

Azra, Azyumari. (2004). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana.

Badan Pusat Statistik Kota Ternate (2017). *Ternate Dalam Angka* (Ternate: BPS Kota Ternate.

Bagirova, Sanubar. “The Azerbaijanian Mugam-Atistic idea and Structural Serial”. In Jachnichen Elsner and Giza Jahnichen.

[*Eds*.]. 1992. *Regionale Maqam-Traditionen in Geschichte und Gegenwart, Teil 1*. Berlin: Maqam Study Grup in the ICTM. Hlm. 29-50.

Banawiratma, JB dan Zainal Abidin Bagir (ed). (2010). *Dialog Antarumat Beragama: Gagasan dan Praktik di Indonesia*. Yogyakarta, Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross-Cultural Studies) Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada.

Becker, Judith. (1980) *Traditional Music in Modern Java: Gamelan in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawai Press.

Belo, M. I. O. M. (2016). Islam di Kesultanan Sambas Kalimantan Barat (1600-1732) [Skripsi tidak diterbitkan]. Sanata Dharma.

Benda, H. dan L. Castles, *The Samin Movement,* diunduh dari http://www.kitlv-journals.nl pada 16 April 2020.

Berenschoot, Ward dan Gerry van Klinken (ed). (2019). *Citizenship in Indonesia, Perjuangan Atas Hak, dan Partisipasi,* terjemahan Hananto P Sidharta. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan KITLV Jakarta.

Bernard, Arief, Sidharta (2006). *Refleksi Tentang Fundasi dan Sifat Keilmuan Ilmu Hukum Sebagai Landasan Pengembangan Ilmu Hukum Nasional di Indonesia.* Disertasi Pada Universitas Padjajaran Bandung

Biyanto. Muhammadiyah dan Problematika Hubungan Agama dan Budaya.(2010) *Jurnal Islamica, Volume 5 No 2 September 2010*

Bocock, Robert. Tanpa Tahun. "Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni. Terjemahan oleh. Ikramullah Mahyuddin. Yogyakarta: Jalasutra

Boland, BJ. (1985). *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* - terjemahan Safroedin Bahar. Jakarta, Grafiti Pers.

Bourdieu, Pierre. 1993. "Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya. Terjemahan oleh Yudi Santosa 2010. Bantul: Kreasi Wacana.

Bruinessen, Martin van. (1995). *Kitab Kuning: Tarekat dan Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Bruinessen, Martin van. (2015). *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*. Bandung, Penerbit Mizan.

Bruinessen, Van, Martin. 2008. NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru. Bantul: LKiS.

Budiwanti, Erni. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima. Yogyakarta: LKiS*.

___________, dkk. (2003). *Konflik Komunal di Indonesia*. Terj. Suaidi Asy'ari. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies Universitas Leiden

___________. (2001). *The Purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism*. Brill's Southeast Asian Library, Volume: 3

Cassirer, E. (1994). An Essay on Man, An Introduction to Philosophy of Human Culture. University Press.

Cederroth, Sven. (2015). *Gods and Spirits in the Wetu Telu Religion of Lombok dalam Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.

___________. (1995). *A Sacred Cloth Religion? Ceremonies of The Big Feast Among The Wetu Telu Sasak. Denmark: Nias Book.*

Center Religious Cross cultural Studies (CRCS) UGM Yogyakarta. (2017). *Laporan Tahunan Kerukunan Umat*

Beragama di Indonesia. Yogyakarta, CRCS UGM Yogyakarta.

Clerq, F.S.A de. (1890). *Bijdragen tot de Kennis der Residentie Ternate*, Leiden: E.J.Brill.

Dahlan, Zaini, dkk. (1983). *Perbandingan Agama l,* Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama.

Damsar. 2010. "Pengantar Sosiologi Politik". Jakarta: Kencana Prenadaa Media Grup.

Danasasmita, Saleh. 2014. Menemukan Kerajaan Sunda. Bandung: Kiblat Buku Utama bekerjasama dengan Pusat Studi Sunda.

Darmawijaya (2010). *Kesultanan Islam Nusantara,* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Data Luas Wilayah. (2017). Jumlah Dusun/Rt/Rw/Kk/ Penduduk.

Daud, A. (1997). Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar. PT. Raja Grafindo Persada.

Daulai, A. F. (2013). Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Perspektif Filsafat Pendidikan Islam. Analytica Islamica, 2(1), 69–86.

Davidson, Scott. (2008). (alih bahasa Hadyana Pudjaatmaka) *Hak Asasi Manusia*. Jakarta, Pustaka Utama Grafiti

De Graaf, H.J. dan T.H.G.T.H. Pigeaud. (2019). *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Diterjemahkan oleh KITLV. Yogyakarta: MataBangsa.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. (1999). *Ternate Sebagai Bandar Jalur Sutra,* Jakarta: CV. Ilham Bangun Karya.

Depdikbud RI. (1999). *Ternate Sebagai Bandar Jalur Sutra,* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Dero, Ridwan. (2015). *Ajaran Moral Adat dan Budaya Orang Ternate,* Ternate: LepKhair.

Dewantara, Ki Hadjar. (1977). *Pendidikan* (Seri 1), Djogjakarta: Taman Siswa.

Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes. (2019). *Data Organisasi dan Pengikut Penghayat Kepercayaan di Kabupaten Brebes*. Brebes, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes.

Dinsie, Amas, & Rinto Taib (2008). *Ternate: Sejarah Kebudayaan dan Pembangunan Maluku Utara,* Ternate : Lembaga Kebudayaan Rakyat Moloku Kie Raha.

Donelly, Jack (2003), *Universal Human Rights In Theory And Practice* (Second Edition).

Edi, Sedyawati, dkk. 1997. "Tuban: Kota Pelabuhan di Jalan Sutra. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

Effendi Zarkasi.(1984). *Unsur Islam dalam Pewayangan*. Bandung:Ma'ari

Eliade, M. (1974). *Shamanism: Archaic Tecniques of Ecstas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Emmerson, Donald K dan Koentjaraningrat (ed). (1982). *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia dan Gramedia.

Endraswara , Suwardi. 2016. Agama Jawa – Ajaran, Amalan dan Asal-usul Kejawen. Yogyakarta: Narasi.

Erasiah. (2018). Korelasi Perdagangan Dengan Islamisasi Nusantara. Majalah Ilmiah Tabuah: Ta'limat, Budaya, Agama dan Humaniora, 22(2), 29–42.

Fadjri, Muhammad. (2015). *Mentalitas dan Ideologi dalam Tradisi Historiografi Sasak-Lombok pada Abad XIX-XX*. Disertasi: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada.

______________. (2016). *Tradisi Lisan yang Diberitakan Asing tentang Orang Sasak-Lombok dalam Hubungannya dengan Laut dan Keberadaan Mereka*. Artikel dipresentasikan dalam Konferensi Nasional Sejarah X. Jakarta 7-10 November.

Fadli, Adi. (2016). *Pemikiran Islam Lokal TGH. M. Shaleh Hambali Bengkel*. Lombok: Pustaka Lombok.

______. (2016). *Intelektual Pesantren: Studi Genealogi Jaringan Keilmuan Tuan Guru di Lombok*. Jurnal Volume IX Nomer 2 Juli-Deember.

Farhat, Hormoz. (1973). *The Traditional Art Music of Iran*. Tehran: High Council of Culture and Art, Centre for Research and Cultural Co-ordination.

Fauzi, Ihsan Ali dan Saeful Mujani (ed) . (2009). *Gerakan Kebebasan Sipil: Studi dan Advokasi atas Perda Syariah*. Jakarta, Penerbit Nalar dan Freedom Institute.

Fisher, R.(1981). *Playing The Wrong Game. Dalam J. Rubin ed. Dynamic of The Third-Party Intervention*; Kissingger in The Midlle East. New York:Praeger.

Fitria, Putri. (2014). *Kamus Sejarah dan Budaya Indonesia*, Bandung: Nuansa Cendekia.

Florida, Nancy K. (2020). *Menyurat yang Silam Menggurat yang Menjelang: Sejarah Sebagai Nubuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta, Mata Bangsa.

Foucault, Michael. Tanpa Tahun. "*Order of Thing:* Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan". Terjemahan oleh Priambodo dan Pradana. 2007. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Foucault, Michel (2002). *Kegilaan dan Peradaban,* terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: IKON.

Foucault, Michel (2002). *Wacana, Kuasa/Pengetahuan*. terj. Yudi Santosa, Yogyakarta: Bentang.

Fraassen, Van. (1987). *Ternate, de Molukken en de Indonesishe Archipel,* Vol 2, Leiden.

Francoise, Valentijn. (1724). *Oud en Niew Oost Indie,* Vol 1b, Dordrecht-Amsterdam.

Fuadi, Abdullah. (2019). *Monisme Identitas Etnik dan Religi di Mataram Lombok Nusa Tenggara Barat*. Hanifiya, volume 2 Nomer. 1 Tahun.

Furchan, A. (1992). Pengantar Metode Penelitian Kualitatif. Usaha Nasional.

Gazalba, Sidi. 1985. "Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Manusia dan Agama". Jakarta: N.V.Bulan Bintang.

Geertz, C. (1973). The Interpretation Of Cultures. Basic Books, Inc., Publisher.

Geertz, C. (1976). The Religion Of Java. The University Of Chicago Press.

Geertz, Clifford. (1989). *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa,* terjemahan Harsya W Bachtiar, Jakarta: Pustaka Jaya.

Geertz, Clifford. 2014. Agama Jawa – Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa. Depok: Komunitas Bambu.

Geertz, Clifford. 2014. "Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa". Terjemahan oleh Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu.

Gevisioner, Rindukasih Bangun, dan Karyanti. (2013). Strategi

Pembangunan Berbasis Masyarakat di Kecamatan Perbatasan Negara di Provinsi Riau. Bina Praja, 5(1).

Gramsci, Antonio. 1987. "Sejarah dan Budaya". Terjemahan oleh Puspitorini, dkk. 2000. Surabaya: Pustaka Promothea.

Groeneveldt, W.P. (2009). *Nusantara Dalam Catatan Tionghoa,* terj. Gatot Tiwira, Jakarta: Komunitas Bambu.

Habermas, Jurgen. 1989." Ruang Publik: Sebuah Kajian Tentang Kategori Masyarakat Borjuis". Terjemahan oleh Yudi Santoso. 2007. Bantul: Kreasi Wacana.

Hadikusuma, Hilman (1993). *Antropologi Agama; Pendekatan Budaya Terhadap Aliran Kepercayaan, Agama Hindu, Budha, Kong Hu Cu, di Indonesia.* Bandung, Citra Aditya Bakti

Hadiwijono, Harun. (1985). Kebatinan Islam Abad XVI. Jakarta: BPK. Gunung Mulia.

Hadiz, Vedi. (2019), *Populisme Islam di Indonesia dan Timur Tengah,* terjemahan Ninus Andarnuswari, Jakarta: LP3ES dan Lab Sosio UI Jakarta.

Halil, Muamar Abd. (2017). "Gaya Bahasa Sastra Sufistik Ternate," *Riksa Bahasa,* Vol. 3, No. 1.

Hammarlund, Anders, Tord Olsson, Elisabeth Özdalga. (*Eds*.). 2005. *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. New Yok: Taylor & Francis.

Handoko, Wuri. (2010). "Naskah Kuno dan Perkembangan Islam Di Maluku : Studi Kasus Kerajaan Hitu, Maluku Tengan Abad XVI-XIX," *Berkala Arkeologi,* Vol. 35, No. 2.

Harbangan, Seno, Siagian (1987). *Agama Agama di Indonesia,* Semarang, Penerbit Satya Wacana.

Hardiyanta, Petrus Sunu (1997). *Bengkel Individu Modern, Disiplin*

Tubuh, Yogyakarta: LkiS.

Hardjomartono, Soedjono.(1962). *Rejog, Warok dan Gemblakan di Ponorogo:Tritunggal jang tak dapat dipisahpisahkan*" dalam brosur adat Istiadat dan Tjerita Rakat, Jakarta. Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Harison, E, Lawrence dan Hutington, P, Samuel. 2006. "Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana NIlai-Nilai Membentuk Kemajuan Manusia". Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.

Harnish, David. (2003). *Worlds of Wayang Sasak: Music, Performance, and Negotiations of Religion and Modernity*. University of Texas Press: Asian Music, Vol. 34, No. 2.

Haryatmoko, 2015. "Etika Publik: Untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi". Yogyakarta, Kanisius.

Haryatmoko, 2016. "Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis". Yogyakarta: Kanisius.

Hasyim, Syafiq. (2013). *State and Religion : Considering Indonesian Islam As Model of Democratisation for The Muslim World,* Cet. I. Berlin : The Liberal Institute.

Hefner, Robert W. (1999). *Geger Tengger; Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik,* Yogyakarta:LkiS

Hendriyo, Alb. Widi Ismanto, Enam Buku Masyarakat Samin Perkaya https://regional.kompas.com/read/2012/09/08/15491826/Enam.Buku.Masyarakat.Samin.Perkaya.Kudus. Diakses pada 15April 2020.

Hermansyah. (2010). Ilmu Gaib di Kalimatan Barat. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole Francaise d'Extreme-Orient, STAIN Pontianak, KITLV.

Hermansyah. (2013). Islam Dan Toleransi Beragama Dalam

Masyarakat Muslim Kanayatn Dayak DI Kalimantan Barat. Islamica, 7(2), 340–359.

Heryanto, Ariel. (2015). *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*- terjemahan Eric Sasono. Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia..

Hidayat. (2009). Akulturasi Islam dan Budaya Melayu: Studi Tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Pelalawan Provinsi Riau. Badan Litbang dan Diklat.

Hoevel, W. R. Van. (2014). *Sejarah Kepulauan Maluku :Kisah Kedatangan Orang Eropa Hingga Monopoli Perdagangan Rempah,* terj. Harto Juwono (Yogyakarta :Ombak.

Huda, S. (2013). Redesain Pondok Pesantren Darul Ihsan Muhammadiyah Sragen dengan Pendekatan Sistem Hijab [PhD Thesis]. Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Huen, P. Lim Pui James H Morrison, Kwa Chong Guan. (2000). *Sejarah Lisan di Asia Tenggara: Teori dan Metode* - terjemahan RZ Leiressa,. Jakarta, LP3ES.

Huijbers, Theo (1995). *Filsafat Hukum*. Yogyakarta, Kanisius

Huruswati., dkk, I. (2012). Evaluasi Program Pembangunan Kesejahteraan Sosial Di Desa Perbatasan—Kalimantan Barat 2012. P3KS Press.

Ian Douglas Wilson. (1999) "Spirituality, Sexuality and Power in a Javanese Performance Tradition", *Intersection: Gender and Sexuality in Asia and The Pasific*, May, 1999.

Ibrahim. (2020). " Kata Pengantar" Bugis Perantauan (Kisah Perjalanan Anggota Club Menulis di Parit Banjar), dalam Ambaryani dkk.,. STAIN Pontianak Press.

Ilyas, H. F. (2014). Islamisasi Selayar Abad XV: Kajian Naskah. Jurnal Lektur Keagamaan, 12(1), 105–126.

Indriasari, Lusiana (2013). “Rantai” itu Masih Membelenggu Keturunan Mereka” *Kompas*

Irawan, Deni. (2015). Potensi Konflik Perbatasan dan Pembangunan Perdamaian dalam Pelaksanaan Kebijakan Masyarakat Ekonomi ASEAN 2015 Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Irawan, Dody. (2019). Rekonstruksi Islamisasi Sains Sebagai Langkah Awal Islamisasi Ilmu: Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Mawa’izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan, 10(1), 1–17.

Jamaludin. (2011). *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru)*. Jakarta: Puslitbang Kemenag.

Jan Jonker, Bartjan J.W. Pennink dan Sari Wahyuni. (2011). Metodologi Penelitian. Salemba Empat.

Johan, Bahder, Nasution (2014). *Negara Hukum dan Hak Asasi Manusia*. Bandung, Mandar Maju

Johnson, Doyle Paul. (1986). *Teori Sosiologi Jilid 1*, Jakarta:Gramedia

Junaidi, Ahmad dkk. (2011). *Menentang Tirani Mayoritas*. Jakarta: Sejuk, Hivos.

Junaidi, M. (2009). “Sejarah Konflik dan Perdamaian Di Maluku Utara : Refleksi Terhadap Sejarah Moloku Kie Raha,” *Academica*, Vol. 1, No. 2.

Kartapradja, Kamil (1985). *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*. Jakarta, Yayasan Massagung

Kartodirdjo, Sartono. (1978). *Protest Movement in Rural Java:*

a Study Agrarian Unrest in Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kartomi, Margaret J., R. Anderson Sutton, Endo Suanda, Sean Williams, and David Harnish. "Indonesia". in Terry E. Miller and Sean Williams. (*Ed.*). (2008). *The Garland Handbook of Southeast Asian Music*. New York: Routledge. hlm. 334-405.

Kartomi, Margaret. (1979). "Minangkabau Musical Culture: The Contemporary Scene and Recent Attempts at Its Modernization". In G. Davis (*Ed.*). *What Is Modern Indonesian Culture*? Athens: Ohio University Press. Hlm. 19–36

Kartomi, Margaret. (1986). "Muslim Music in West Sumatran Culture". *The World of Music* 3:13–32.

Kartomi, Margaret. (2019). *Performing the Arts of Indonesia 2019: Malay Identity and Politics in the Music, Dance and Theatre of the Riau Islands*. Copenhagen, Denmark: Nias Press.

Kern, R.A. (1947). *De Islam in Indonesia,* S'Gravenhage: Van Hoeve.

Kersten, Carool. (2018). *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*. Bandung, Penerbit Mizan.

Kholiludin, Tedi (ed). (2016). *Mengurai Benang Kusut Intoleransi: Sebuah Studi atas Hasil Pendokumentasian Kasus Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan di Gunung Kidul, DIY.* Yogyakarta:, Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika Sekretariat DIY.

Kiem, Christian (1993), "Re-lslamization among Muslim Youth in Ternate Town, Eastern Indonesia," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia,* Vol. 8, No. 1.

Kim, Hyung Jun. (2017). *Revolusi Perilaku Keagamaan di Pedesaan Yogyakarta* - terjemahan Aditya Pratama. Yogyakarta, Suara Muhammadiyah.

Koentjaraningrat. (2014). Pengantar Ilmu Antropologi. Rineka Cipta.

Koentowijiyo (*et al*.). (1986). *Tema-tema dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspes Sosial, Keagamaan, dan Kesenian*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).

Kontowijoyo. (2017). *Suluk Awang-Uwung: Kumpulan Sajak 1975*, Yogyakarta: MataAngin

Kunst, Jaap. (1973). *Music in Java, its Theory and its Technique*. (2 Volume), Ernst Heinz (*ed*.). The Haque: Martinus Nijhoff.

Kuntowijoyo. (1996). Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi (Cet-7). Mizan.

Kurnia, S., Saman, S., & Syahran, A. (t.t.). Leksikon Budaya Dalam Tradisi Antar Ajong Pada Masyarakat Melayu Sambas. Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran, 7(9), 1–8.

Kurnianto, Rido dan Iman, Nurul. (2008). Dinamika Pemikiran Islam Warok Ponorogo. *Jurnal Fenomena*. Volume No 1 Juli 2008

Kurnianto, Rido. (2017). *Seni Reyog Ponorogo Sejarah, Nilai dan Dinamika dari Waktu ke Waktu*. Yogyakarta:Buku Litera

Laffan, Michael. (2011). *Sejarah Islam Di Nusantara,* terj. Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah, Yogyakarta: Bentang.

Langgeng Budi.tt.Kesenian Reyog Ponorogo di era Demokrasi Terpimpin (Sejarah Politik Kesenian di Ponorogo). Makalah. FIB.Universitas Sebelas Maret.

Lapidus, I. M. (1991). A History of Islamic Societes. Cambridge University Press.

Leaman, Oliver. (2014). *Islamic Aesthetics: An Introduction*.

Edinburg: Edinburg University Press.

Leirissa, R. Z. (1990). “Masyarakat Halmahera dan Raja Jailolo : Studi Tentang Sejarah Masyarakat Maluku Utara,” Disertasi Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sumber Daya dan Lingkungan Hidup (LPPSLH) Purwokerto. (2018). *Data Nama-nama Warga Penghayat Kepercayaan di Kabupaten Brebes*. Purwokerto, LPPSLH Purwokerto.

Lembaga Studi Sosial dan Agama (ELSA). (2017). *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Jawa Tengah Tahun 2016*. Semarang. ELSA Semarang.

Lerissisa, R. Z. (2000). “The Bugis-Makassarese in The Port Towns: Ambon and Ternate Through The Nineteenth Century,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 156, No. 3.

Liliweri, Alo. 2003. “Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya”. Yogyakarta: LiKis

Lindsay, Jennifer. (1991). *Klasik, Kitsch, Kontemporer: sebuah Studi tentang Seni Pertunjukan Jawa*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Lombard, Denys. (2005). *Nusa Jawa*: *Silang Budaya 3* (*Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*), diterjemahkan oleh Winarsih Partaningrat Arifin (*et al*.). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama bekerjasama dengan forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d’Extreme-Orient.

Luthfi, K. M. (2016). Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal. Shahih, 1(1), 1–12.

M. Djunaidi Ghony & Fauzan Almansur. (2012). Metodologi Penelitian Kualitatif. Ar-Ruzz Media.

Maarif, Samsul. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS.

Maarif, Samsul. (2017). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia,* Yogyakarta: CRCS UGM.

Malla, H. Hi. AB. A. (2010). Madrasah Dalam Sistem Pendidikan Nasional. INSPIRASI, X, 165–174.

Malm, William P. (1967). *Music Cultures of Pasific, the Near East, and Asia*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

Manafe, Y. D. (2011). Komunikasi Ritual pada Budaya Bertani Atoni Pah Meto di Timor-Nusa Tenggara Timur. Jurnal Komunikasi, 1(3), 287–298.

Mardiyati, I. (2011). Perkembangan Pendidikan dan Perilaku Keberagaman Pada Masa Kesultanan Sambas. Walisongo, 19(2), 335–338.

Margaret J, Kartomi. (1976) *Performance, Music, and Meaning of Reyog Ponorogo*. No 22 Cornell Indoensia Project.

Margaret M.Poloma, (1994). *Sosiologi Kontemporer,* Yogyakarta: Raja Grafindo Persada.

Mas'udi, Masdar Farid. (2017). "Islam (Di) Indonesia", ed. Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, *Nasionalisme dan Islam Nusantara,* Cet. II. Jakarta : Kompas.

Masyarakat Paloh. (2017). Orang Bunian di Paloh [Surat].

Matthew B. Miles A Michael Huberman. (1994). Qualitative Data Analysis: An expanded sourcebook. SAGE Publication.

Meleong, L. J. (2008). Metode Penelitian Kualitatif. Remaja Rosdakarya.

Mertodipuro, Sumantri (1996). *Aliran Kebatinan di Indonesia,* Jurnal Mayapada V, No. 13

Mills, Sara. (2003). *Michel Foucault*, London: Routledge.

Muhadjir, Noeng (2002). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta, Rake Sarasin

Muhamad, Kiki, Hakiki. (2011). *Politik Identitas Agama Lokal (Studi Kasus Aliran Kebatinan)* (IAIN Raden Intan Lampung: Analisis, Volume XI, Nomor 1

Muhammad, Syahril. (2013). *Masyarakat Ternate: Pergulatan Tradisi dan Modernitas*. Yogyakarta: Ombak.

Mujani, Saiful, R. William Liddle dan Kuskrido Ambardi. (2019). *Kaum Demokrat Kritis : Analisa Perilaku Pemilih Indonesia Sejak Demokratisasi.* Jakarta , Kepustakaan Populer Gramedja.

Mujiburrahman. (2015). Agama, Media Dan Imajinasi: Pandangan Sufisme Dan Ilmu Sosial Kontemporer (Cetakan 2). Antasari Press.

Mujiburrahman. (2017). Agama Generasi Elektronik (Cetakan Pertama). Pustaka Pelajar.

Mujiburrahman. (2017). Humor, Perempuan dan Sufi. Kompas, Gramedia.

Mukaromah, Sururil dan Shinta Dewi. (2012) Mobilisasi Massa Partai Melalui Seni Pertunjukan Reog di Tahun 1950-1980. *Verleden, Volume 1 Nomer 1 Desember 2012*

Mulder, Niels. (1978). *Mysticism & Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*. Singapore, National University of Singapore.

Mulder, Niels. 2001. Mistisisme Jawa - Idiologi di Indonesia. Yogyakarta: LKiS.

Mungin, Burhan (ed) (2001). *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*.

Jakarta, Raja Grafindo Persada

Murdianto. (2009) *”Kaum Seniman Melawan: Siasat Komunitas Seniman Tradisi Ponorogo dalam melawan Proses Hegemoni”*. Tesis Universitas Muhammadiyah Malang.

Musa, H., Rodi, R. C., Pondo, H., & Muhammad, S. J. N. (2013). Bahasa Melayu dan Konsep Kebenaran Ilmu Berdasarkan Pandangan Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kemanusiaan, 20(1), 1–22.

Mustakimah. (2014). Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal dalam Tradisi Molonthalo di Gorontalo. Jurnal Diskursus Islam, 2(2), 289–307.

Mustansyir, R. (2016). Kearifan Lokal Masyarakat Melayu Sambas Dalam Tinjauan Filosofis: Legenda Rakyat, Filosofi Air dan Tradisi (ed) Amin Ma’ruf. Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada.

Mutawali. (2016). “Moderate Islam in Lombok : The Dialectic Between Islam and Local Culture.” *Journal of Indonesian Islam,* Vol. 10, No. 2.

Naipospos, Bonar Tigor (Ed). (2013). *Pemulihan Hak Korban: Pelanggaran Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.

Narbuko, Cholid dan Achmadi, Abu. (2004). *Metode Penelitian,* Jakarta, Bumi Aksara

Niels, Mulder, Terj Alois Nugroho.(1984). *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*.Np:tp. Cet II.

Nomay, Usman. (2014). “Orang Melayu Di Kota Ternate Abad XV-XIV,” *Jurnal Al-Qalam* Vol. 20, No. 2.

Noor, Y. (2015). Islamisasi Banjarmasin. Ombak.

Nordholt, Henk Schulte . (1991). *State, Village and Ritual in Bali: An Historical Perspective*. Amsterdam, Vrije University.

Nugroho, Singgih (2008). *Menyintas dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 di Pedesaan Jawa,*. Yogyakarta, Syarikat.

Nur Syam. (2005). Islam Pesisir. LKIS.

Nurhadi. (2019). Paradigma Islamisasi dan Integralisme Pendidikan Islam (Analisis Madrasah Ibtidaiyah dan Sekolah Dasar Islam Terpadu). FONDATIA : Jurnal Pendidikan Dasar, 3(1), 92–109.

Onghokham. (1975). *"The Residency of Madiun: Prijaji and Peasant in the nineteenth Century*: Disertasi Doktor Universitas Yale.

Pals, D. L. (2012). Seven Theories Of Religion, Terj. Inyiak Ridwan Muzir & M. Syukri. IRCiSOD.

Parhani, I. (2006). Perubahan Nilai Budaya Urang Banjar (Dalam Perspektif Teori Troompenaar). Al-Banjari, 15(1).

Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II. Ponorogo. (1993). *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.

Peter, Berger L. (1991). *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Terj, Hartono. Jakarta: LP3ES.

Piliang, Y. A. (2011). Dunia Yang Telah Diliipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan. Matahari,.

Pilliang, A.Y. 2011. "Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampui Batas-Batas Kebudayaan". Bandung: Matahari.

Piris, W, dkk. (2000). *Sastra Lisan Ternate: Analisis Stuktur dan Nilai Budaya,* Jakarta: Pustaka Bahasa.

Pontoh, Coen Husain dan Abdil Mughis Mudhofir. (2019).

Oligarki : Teori dan Praktik. Jakarta , Marjin Kiri.

Posha, B. Y., Sewang, A. M., Kara, S. A. H., & Siraj, A. (2018). Peran Sultan Muhammad Mulia Ibrahim Syafiuddin di Kesultanan Sambas 1931-1943 Dalam Bidang Revitalisasi Lembaga Peradilan Agama. Jurnal Diskursus Islam, 06(1), 175–200.

Pramono, Fajar.(2006). *Raden Bathoro Katong Bapak-e Wong Ponorogo*. Lembaga Penelitian, Pemberdayaan Birokrasi dan masyarakat.

Primi Wulan, A. (t.t.). Adat Budaya Saprahan. Musyawarah & Seminar Nasional III AJPBSI, 469–471.

Projodikoro, Wiryono (1971). *Asas-Asas Hukum Tata Negara di Indonesia*. Jakarta, Dian Rakyat

Pruitt, Dean G dan Jeffrey Rubin, (1986). *Social Conflict, Escalation, Stalemate, and Settlement,* Terj Helly P Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto. Teori Konflik Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pudjiastuti, Titik. (2016). "Naskah-Naskah Moloku Kie Raha: Suatu Tinjauan Umum," *Manuskripta : Jurnal Manassa,* Vol. 6, No. 1.

Pudjiastuti, Titik. (2018). "Moloku Kie Raha Community and Their Old Manuscript Heritage," IOP Conference Series: Earth and Environmental Science.

Purwadi. (2011). Kearifan Sufisme Dalam Islamisasi Jawa. Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam, 9(1), 113–125.

Purwanto. (2015). Politik Hukum Tata Kelola Pangan dan Pertanian: Aspek Realitas dan Idealitas Seiring Berlakunya Masyarakat Ekonomi ASEAN 2015 Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community

in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Purwowidjoyo. (1986). *Babad Ponorogo Jilid I.* Ponorogo: Depdikbud Kantor Kabupaten Ponorogo.

Qureshi, Regula Burchard. (1988). *Sufisme Music of India and Pakistan*. Cambridge: Vambridge University Press.

Rachmadani, Arnis. (2011). *Local Wisdom Tradisi Perkawinan Wetu Telu sebagai Perekat Kerukunan Masyarakat Bayan. Harmoni,* Volume X, Nomer 3 Juli-September.

Rae, David Mc. (2016). *Poso: Sejarah Komprehensif Kekerasan Antar Agama Terpanjang di Indonesia Pasca Reformasi*- terjemahan Mohammad Haripin. Jakarta , Marjin Kiri.

Rahmadhanti, J. A., Saman, S., & Hanye, P. (2018). Peristilahan Dalam Upacara Antar Ajong Melayu Sambas. Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran, 7(8).

Rasmianto. (2009). *Internalisasi Kiai, Penghulu dan Pemangku Adat Wetu Telu*. el-Harakah, vol. II, No. 2.

Rasyidi, H.M. (1967), *Islam dan Kebatinan.* Jakarta, Yayasan Islam Studi Club Indonesia

Ratu, Titian. (2012). *Analisis Wacana Seksualitas Di Dalam Film All You Need Is Love-Meine Schwiegertochter Is Ein Mann,* Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Remmelink, GJ William. (2001) *Perang Cina dan Runtuhnya Negara Jawa 1725-1743*. Yogyakarta Penerbit Jendela.

Ricklefs , M.C. 2013. Mengislamkan Jawa – Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang. Jakarta: Serambi.

Ricklefs, M.C. (2006). *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. EastBridge Foundation.

Ricklefs, M.C. (2008). *A History of Modern Indonesia 1200-2008*. UK: MacMillan Education UK.

Ricklefs, Marle Calvin. (2007). *Polarising Javanese Society: Islamic and other Vision (1830-1930)*. Leiden , KITLV Press.

Ricklefs, Merle Calvin. (2013). *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang* - terjemahan FX Dono Sunardi. Jakarta:, Serambi.

Ricklefs.(2013). *Mengislamkan Jawa:Sejarah Islamisasi di Jawa dan Pementangnya dari 1930 sampai sekarang*. Jakarta Serambi Ilmu Semesta.

Risa. (2015). Perkembangan Islam di Kesultanan Sambas: Kajian Atas Lembaga Keislaman Pada Masa Pemerintahan Sultan Muhammad Syafiuddin II Tahun 1866-1922. Ombak.

Rodney Stark and Charles Y. Glock. (1968). American Piety: The Nature Of Religious Commitment. University Of California Press.

Rodrigues, Hillary. John S. Harding. (2008). *Indtroduction to the study of religion*, New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group.

Roland Robertson, ed.,. (1995). Agama: Dalam Analisa Dan Interpretasi Sosiologis., terj, Achmad Fedyani Saifuddin (Cetakan ke-4). PT. RajaGrafindo Persada.

Rosyid, Moh. (2008). *Samin Kudus: Bersahaja di Tengah Asketisme Lokal*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar

Rosyid, Moh. (2014). *Mendudukkan Persoalan antara Pertahanan*

Ajaran Agama dengan Hak Pendidikan Anak, dalam jurnal Sawwa, Volume 9

Roza, E., & Yasnel. (2016). Islamisasi di Riau (Kajian Sejarah dan Budaya Tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kuntu Kampar). POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam, 2(1), 133–163.

Sakka, La. (2007). "Nilai Lokal Jou Se Ngofangare Sebagai Basis Kerukunan Masyarakat Ternate, Maluku Utara," *Al-Qalam*, Vol. 20, No. 13.

Saleh, Fauzan. (2020). *Teologi Pembaruan : Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX.* Yogyakarta , Suara Muhammadiyah.

Salleh, M. S., Muhyarsyah, Qorib, M., Hanapi, M. S., Warjio, Mahalli, K., & Manurung, S. (2014). Islamisasi Pembangunan. UMSU Press.

Samovar, A. Larry, Porter, E, Richard dan McDaniel, R, Edwin. 2010. "Komunikasi Lintas Budaya". Terjemahan oleh Sidabalok. Jakarta: Penerbit Salemba Humanika.

Sandi. (2017). Bentuk Penyajian Dan Fungsi Musik Dalam Ritual Besial Pada Upacara Antar Ajong di Paloh [Hasil Penelitian]. Program Studi Pendidikan Seni Tari dan Musik Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Universitas Tanjung Pura.

Santoso, Budi. (2016). *Hanggo Puspo Aji; Ajaran lan Sejarah Pergerakan Ki Samin Surosentiko.* Semarang, Elsa Pers

Sanusi. (1986). *Integritas Antar Etnik Berbeda Agama Melalui Upacara Agama: Kajian Tentang Hubungan Antar Bali dan Sasak Melalui Upacara Perang Topat di Pura Lingsar Lombok Barat*. Denpasar: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktoral Jenderal Kebudayaan Dikrektorat Sejarah dan

Nilai Tradisional Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Bal.

Sapari, Pery Achmad (2011) "Kesultanan Ternate dalam Lintas Perdagangan Abad XVI-XVII," Skripsi Fak. Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Schimmel, Anemarie. (1975). *Mystical Dimension of Islam*. Calorina: The Universty of North Calorina Press.

Scholes, Percy A. (1978). *The Concise Oxford Dictionary of Music*. Oxford: Oxford University Press.

Schulte, Henk dan Gerry van Klinken (ed). (2009). *Politik Lokal di Indonesia*. trj. Benard Hidayat. Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor.

Sekretariat Tuntunan Agung Kerohanian Sapta Darma. (2010). *Sejarah Penerimaan Wahyu Wewarah Sapta Darma dan Perjalanan Panuntun Agung Sri Gutama*. Yogyakarta : Sekretariat Tuntunan Agung Kerohanian Sapta Darma Unit Penerbitan.

Setijowati, Adi. 2020. "Dari Bumi Ronggolawe ke Bumi Wali. Perubahan Simbol Kota Tuban 1970-2018". Lamongan: Pagan Press.

Sewang, A. M. (2005). Islamisasi Kerajaan Gowa: Abad XVI sampai abad XVII (2 ed.). Yayasan Obor Indonesia.

Shodiq, Muhammad dan Muttaqien, Imam. (2003). *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tata Langkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*, Terj. Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques, Yogyakarta, Pusataka Pelajar

Simanjuntak, A, Bungaran. 2016. "Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernisasi Pada Masyarakat Pedesaan Jawa". Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Simuh. (1997). *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta. PT. Raja Grafindo Persada.

Siregar, H. (2015). Problematika Muamalah di Daerah Perbatasan Indonesia-Malaysia: Analisis Terhadap Tindakan Hukum Umat Islam Nanga Badau Kabupaten Kapuas Hulu Kalimantan Barat Dalam Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region. Kerjasama Dengan Institut Agama Islam (IAI) Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas Kalimantan Barat dengan Kalimetro Intelegensia.

Skousen, Mark. 2009. "Sejarah Pemikiran Ekonomi Sang Maestro Teori-Teori Ekonomi Modern: Sebuah Narasi Kritis Menyikapi Pergumulan Intelektual dan Kepedihan Sosial di dalam Menyelesaikan Masalah Ekonomi". Jakarta: Prenada Media Grup.

Soleh, A. K. (2010). Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Tentang Islamisasi Bahasa Sebagai Langkah Awal Islamisasi Sains. LiNGUA: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra, 5(1), 1–8.

Soleh, A. K. (2011). Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail R Faruqi. Ulul Albab, 12(1), 80–95.

Steenbrink, K. A. (1994). Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern, terj. Karel A. Steenbrink dan Abdurrahman (Cetakan II). LP3ES.

Suaedy, Ahmad (ed). (2017). *Tatakelola Pemerintahan Inklusif dan Inisiatif Lokal*. Jakarta: AWC-UI.

Subagya, Rachmat (), *Kepercayaan; Kebatinan, Kerohanian, Kejawen dan Agama*

Subagya, Rachmat. (1981), *Agama Asli Indonesia,* Jakarta, Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka

Subagya, Rachmat. 1979. Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka-NusaIndah.

Subroto, Hendro.(2008). Dewan Revolusi PKI Menguak Kegagalan Mengkomunikasikan Indonesia. Jakarta:Pustaka Sinar Harapan

Sularso (1987). *Mengenal Pokok-pokok Ajaran Pangestu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Sumardi, K. (2012). Potret Pendidikan Karakter Di Pondok Pesantren Salafiah. II(3), 280–292.

Sumbulah, U. (2012). Islam Jawa dan akulturasi budaya: Karakteristik, variasi dan ketaatan ekspresif. el-Harakah, 14(1), 51–68.

Suminto, Aqib. (1986). *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta : LP3ES.

Sunandar. (2014). Melacak Hubungan Kesultanan Sambas dan Bugis (Studi Awal terhadap Naskah Tuhfat al-Nafis). Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies, 4(2), 117–125.

Sunandar. (2015). Melayu Dalam Tantangan Globalisasi: Refleksi Sejarah dan Berubahnya Sistem Referensi Budaya. Khatulistiwa, 5(1), 60–73.

Sunandar. (2015). Politik Identitas Dan Tantangan Globalisasi Masyarakat Perbatasan Dalam Menghadapi MEA 2016. Proceeding of 1st International Conference on ASEAN Economic Community in Borneo Region.

Sunarto. (1994). "Sholawat Diba' dalam Konteks Pengaruh Persia". *Skripsi*. Jurusan Musik, Fakultas Seni Pertunjukan, Institut Seni Indonesia Yogyakarta.

Sunarto. "Rumi, antara Mistik dan Estetika" (*Epilog*). Dalam Fritz Meier, 2004, *Sufisme: Merambah ke Dunia Mistik Islam*.

Diterjemahkan oleh Sunarto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Hlm. 109-114.

Sunarto. "Shamanisme: Fenomena Religius dalam Seni Pertunujkan Nusantara". *Harmonia: Jurnal Pengetahuan dan Pemikiran Seni*. Vol. 13. No. 2. Desember 2013. Hlm. 167-174.

Sunyoto, Agus. (2014). *Atlas Walisongo*. Jakarta :Pustaka Iman, Trans Pustaka dan LTN PBNU.

Suryanegara, Ahmad Mansur. (1996). *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.

Suwondo, Bambang. (1977). *Sejarah Daerah Maluku,* Jakarta: Proyek Pengambangan Media Kebudayaan.

Syahrial, M. T. bin J. (2015). Adat Dalam Peradaban Melayu [Laporan Penelitian]. Universitas Sumatera Utara.

Sztompka, P. (1993). Sociology Of Social Change. Oxford UK.

Taniputera, Ivan (2017). *Ensiklopedia Kerajaan-Kerajaan Nusantara: Hikayat dan Sejarah,* Yogyakarta : Ar-Ruzz Media.

Testriono. (2008). Islamisasi Jawa: Adaptasi, Konflik, dan Rekonsiliasi. Studi Islamika, 15(2), 353–374.

Tilaar, R.A.H, 2002. "Pendidikan, Kebudayaan, dan Masyarakat Madani Indonesia: Strategi Reformasi Pendidikan Nasional. Bandung: PT Rosdakarya Bandung.

Tilaar, R.A.H, 2004. "Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional". Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia.

Tim Peneliti Kantor Bahasa Maluku Utara (2011). *Kisah Boki Dehegila: Antologi Cerita Rakyat Maluku Utara 2011,* Ternate : Kantor Bahasa Provinsi Maluku Utara.

Tim Penulis. (2012). *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate*, Yogyakarta: Ombak.

Tim Penyusun IAIN Banjarmasin. (2013). Pedoman Penulisan Disertasi. Pasca Sarjana IAIN Antasari Banjarmasin.

Toffler, A. (1970). Future Shock. Bantam Books.

Toffler, A. (1980). The Third Wave. William Morrow and Company, INC.

Trisnasari, S dan Ahmad, S. 2013. "Tradisi Lisan Ziarah Kubur Eyang Dalem Cikundul Di Kabupaten Cianjur: Sebuah Kajian Bentuk Fungsi dan Makna Folkor pada Ceruta Rakyat. Dalam Edraswara, Suwardi, dkk (Ed). "Foklor dan Foklife dalam kehidupan Modern". Yogyakarta: Ombak.

Tualeka, Hamzah, 2011. "Sosiologi Agama". Surabaya: IAIN Sunan Apmpel Press.

Turner, Victor. (1977). *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press.

Umam, Fawaizul, Renadi, Sawinggih, Hendriadi dkk. (2016). *Dari Bayan untuk Indonesia Inklusif*. Lombok: Somasi NTB, 2016

Uzel, Neith. "Sufi Zeremonie de Tanzenden Derwische des Mewlewi-Ordens". Vandor, Ivan. (*Ed*.). 1981. *Sufi Festival Traditioneller Musik '81*, Berlin 19. Bis 28. June. Berlin: Internationales Institut fur Vergleichend Musikstuden und Dokumenten. A Program Boklet. Hlm. 31.

Varma. S.P, 1995. "Teori Politik Modern". Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Voigt, V. (1990). "Shamanism in Siberia". *Scta Ethnographica*: 26. hlm. 385-395.

Wahyono, Eko (tt), *Masyarakat Samin dalam Birokrasi; Studi Kualitatif tentang Perubahan Sosial pada Masyarakat Samin di Dusun Jepang, Kecamatan Margomulyo, Kabupaten Bojonegoro, Jawa Timur*

Warto, dan Rara Sugiharti. (2009) *"Revitalisasi Seni Pertunjukan Tradisional Reyog Ponorogo sebagai Identitas Nasional Melalui Pengembangan Pariwisata"*. Hasil Penelitian Tidak di Publikasi.

Wawancara dengan sesepuh ajaran Samin di desa Dukuh Kaliyoso, Desa Karang Rowo, Maskad, 22 April 2012

Wawancara dengan sesepuh Samin Desa Larik Rejo, Kecamatan Undaan, Budi Santoso, Kamis 23 Februari 2011 dan 2016

Wawancara dengan Tik Anah, istri sesepuh Samin Kudus Budi Santoso, 23 april 2012

Weber, Mark. (1985). *Konsep-konsep Dasar dalam Sosiologi*. Jakarta:CV Rajawali.

Weber, Max. 2002. "Teori Dasar Analisis Kebudayaan". Jogajakarta: IRCiSoD.

Weber, Max. 2012. "Sosiologi Agama". Jogkarta: IRCiSoD

Webster, N.(1966). *New Twentieth Century Dictionary*, 2 end ed.

Wekke, I. S. (2013). Islam dan adat: Tinjauan akulturasi budaya dan agama dalam masyarakat Bugis. Analisis: Jurnal Studi Keislaman, 13(1), 27–56.

Wignjosoebroto, Soetandyo. (tt), *Modul Pelatihan untuk Menjadi Pelati Hak Atas Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan,* diterbitikan kejasama antara Yayasan Tifa, YLBHI, ICLRS, dan The Delo Coalition

Wilson, Ian Douglas. (2018). *Politik Jatah Preman : Ormas dan Kuasa Jalanan di Indonesia Pasca Orde Baru*- terjemahan Mirza

Jaka Suryana. Jakarta, Marjin Kiri.

Winters, Jefrey A. (2013). *Oligarki*-terjemahan Dariyatno dan Badrus Samsul. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama.

Woodward, Mark R. (1989). *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*-terjemahan Hairus Salim HS. Yogyakarta, LKIS. Yogyakarta.

Yafie. (2014). Adat Memberi Hibah Pelumpat Dalam Pelangkahan Pernikahan di Macammati, Girimulyo, Panggang, Gunung Kidul. Al-Ahwal, 7(2), 155–164.

Yuliati, Yayuk dan Poernomo, Mangku. 2003. "Sosiologi Pedesaan". Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama.

Yusuf, Mundzirin, dkk. (2006). *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka.

Zamhuri (2012). *Perkawinan Samin Kudus Dalam Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam*, Penelitian, Universitas Muria Kudus

Zamzam Fauzannafi, M. (2005) *Reog Ponorogo: Menari diantara Dominasi dan Keragaman*, Yogyakarta: Kepel Press.

Zuhdiyah. (2016). Islamisasi Ilmu Islami Raji Al-Faruqi. Tadrib, II(2), 1–21.

Jurnal

Fatmawati, Rohmana. 2018. "Tradisi Minum Tuak di Desa Tegalrejo Kecamatan Merakurak Kabupaten Tuban. Skripsi Universitas Negeri Sunana Ampel Surabaya. http://digilib.uinsby.ac.id/24656/3/Rohmana%20Fatmawati_I93214070.pdf. Diakses pada tanggal 28 Mei 2020.

Ikawati, K dan Affandi. A.M, 2013. "Konstruksi Sosial Sub Culture Nithik (Minum Toak pada Masyarakat desa Sumurgung).

Paradigma. Volume 1. Nomor 2. https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/paradigma/article/view/4045/6559. Diakses 12 April 2020.

Sukmaraga, A, dan Aditya, Nirwana. 2016. "City Branding: Sebuah Tinjauan Metodologis dengan Pendekatan Elaboratif, Praktis dan Ilmiah". http://journal2.um.ac.id/index.php/dart/article/view/183. Diakses 10 April 2020.

Wawancara

Wawancara dengan Dholim (55) pengikut Sapta Darma, 25 Oktober 2019

Wawancara dengan Suharjo, (Sekretaris Sapta Darma Kab. Brebes), 5 Maret 2020

Wawancara Turmudi, (Ketua Persada Kab. Brebes), 15 Maret 2020

Wawancara Sumardi, (Ketua Majelis Tuntunan Sapta Darma Kab. Brebes) 21 Maret 2020

Wawancara Suksma Dewi Nawangwulan, (Ketua Paguyuban Medal Urip dan MLKI Jawa Tengah) , 20 April 2020.

Wawancara Aang Susilo, (Ketua Paguyiban Kapribaden Kab.Brebes) 20 April 2020

Raden Sawinggih, Kepala Desa Baturakit, Kec. Bayan, Lombok Utara, 8 Januari 2020.

Renadi, Pemuda Penggerak di Komunitas Adat Wetu Telu Desa Bayan, Lombok Utara 9 Januari 2020.

Riko Agustian, Mahasiswa Universitas Pendidikan Mandalika (UNDIKMA) asal Bayan. Mataram, 16 Maret, 2020

L. Nurul Bayan Huda, Direktur TMI Pondok Pesantren Modern Nurul Bayan, Lombok Utara 8 Juli 2017

Arsip dan Penerbitan Resmi Pemerintah

Dokumen "Dialog Interaktif Kebudayaan" dengan Warok Ponorogo oleh Merak Desantra Radio Gong FM.

Dokumen Foto oleh Arsip Reyog Ponorogo

Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. 2018. "Islam, Tradisi, Khazanah Budaya".

Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. 2018. "Islam, Perdagangan, Pasar Global".

Pemerintah Kabupaten Tuban. 2015. "Tuban Bumi Wali: *The Spirit of Harmony*". Tuban: Pemerintah Kabupaten Tuban.

Peraturan Daerah Kabupaten Tuban no 9 tahun 2016. "Pengendalian, Pengawasan, Peredaran, dan Penjualan Minuman Beralkohol". http://jdih.tubankab.go.id/. Diakses pada 28 Maret 2020.

Berita dari Internet

Adam, Syaiful. 2019. "Bupati Tuban beri hadiah bagi pelapor pembuatan Arak. Duta.co, 3 April. https://duta.co/bupati-tuban-beri-hadiah-bagi-pelapor-pembuatan-arak. Diakses 15 April 2020.

Handayani, Yuli, D. 2018. "Tim Gabungan Tuban Sita 10 Drum Arak". Suara Surabaya, 24 Agustus. https://www.suarasurabaya.net/kelanakota/2018/Tim-Gabungan-Tuban-

Sita-10-Drum-Arak/. Diakses pada tanggal 12 April 2020.

Mubarok, A, Ebiet. 2017. "Perhutani Miliki Konsep Penyulingan Kayu Putih". Jawa Pos, 8 Desember. https://radarbojonegoro.jawapos.com/read/2017/12/08/32086/perhutani-miliki-konsep-penyulingan-kayu-putih. Diakses 15 April 2020.

Muthohar, A.2019. "Sempat Dapat Perlawanan Razia Arak di Tuban Tak Dapat Hasil". Berita Jatim, 2 Oktober. https://beritajatim.com/peristiwa/sempat-dapat-perlawanan-razia-arak-di-tuban-tak-dapat-hasil/. Diakses 12 April 2020.

Sujatmiko. 2014. "Kadar Alkohol Arak tuban Bisa Sampai 86 Persen. Tempo.co, 21 Januari. https://nasional.tempo.co/read/546766/kadar-alkohol-arak-tuban-bisa-sampai-86-persen/full&view=ok. Diakses 12 April 2020.

Surendra, Ismail. 2019. "Hikayat Arak Tuban Atas Nama Bumi Wali Mau Tak Mau Arak harus Mati. Dnk.Id, 16 Maret. https://dnk.id/artikel/budaya/ismail-surendra/hikayat-arak-tuban-1-atas-nama-bumi-wali-mau-tak-mau-arak-harus-mati-cwf4j. Diakses 25 Maret 2020.

https://id.raniriwikipedia.org/wiki/Nuruddin_al-

https://www.thepatriots.asia/jalaluddin-rumi-tokoh-sufi-sepanjang-zaman/

https://www.adavegastravel.com/tours/whirling-dervish/

https://ruanasagita.blogspot.com/2018/10/8-prestasi-hebat-sultan-agung-dari.html

Deva, Dharma, "Musical Transculturation and Acculturation" (http://www.rawa.asia/ ethno/MUSICAL%20TRANSCULTURATION%20AND%20ACCULTURATION%20ESSAY.htm) (2000).

https://www.mlki.or.id/sejarah-mlki/ , diunduh 7 April 2020.

https : // kemenag.go.id/ file/dokumen/UU1PNPS65.pdf, diunduh 14 April 2020.

Kompas.com, 15 April 2009, "Diduga Ajarkan Aliran Sesat Tegak Mandiri",

https://www.kompas.com

*Suara Merdeka , 12 November 2009, "*MUI Nyatakan Sabdo Kusuma Sesat"

Suara Merdeka, 19 November 2018, "Pencantuman Penghayat Kepercayaan di E-KTP Masih Bermasalah : Setahun Setelah Keputusan MK"

Kompas.com, 8 Desember 2014, "Pemakaman di TPU ditolak, Jenazah Jaodah Dimakamkan di Halaman Rumah, *https://www.kompas.com*

Detiknews, 15 Oktober 2008

Tempo.co, 9 Februari 2011

Tempo.co, 11 November 2015

Tirto.id, 7 November 2017

Tribunnews. 12 Oktober 2018

Jawa Pos, 26 Desember 1989

Suluh Indonesia, 20 Desember 1955

Suluh Indonesia, 22 November 1955

PROFIL PENULIS

ALIP SUGIANTO

Alip Sugianto adalah staf pengajar di Universitas Muhammadiyah Ponorogo. Beberapa amanah yang diterima di kampus antara lain sebagai pembina Unit Kegiatan Mahasiswa *Reyog* Simo Budi Utomo 2017-2019, Pengelola Pusat Studi Kajian Budaya (2017-sekarang), Sementara di luar kampus sebagai Tim Pelestari Cagar Budaya Dinas Pariwisata Kabupaten Ponorogo. Kini sedang menyelesaikan disertasi di Universitas Sebelas Maret Surakarta. Beberapa karya dalam bentuk buku, antar lain, *Eksotika Pariwisata Ponorogo* (2015), *Bahasa dan Budaya Etnik Panaragan* (2016), *Ponorogo dalam Cerita* (2017), *Etnolinguistik: Teori dan Praktik* (2018), *Sejarah Kesenian Kebo Bule* (2019), *Sejarah Adipati dan Bupati Ponorogo* (2020). Selain menulis dalam bentuk buku juga menulis dalam bentuk artikel, dan opini di berbagai media seperti *Jawa Pos, Media Mataraman, Jurnal Madiun,* dan *Ponorogo Pos*.

ASLAN

Aslan adalah staf pengajar pendidikan agama Islam di Institut Agama Islam Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas (IAIS). Ia memperoleh gelar doktor dari Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin. Artikel-artikelnya diterbitkan oleh berbagai jurnal maupun buku bunga rampai.

CEPRUDIN

Ceprudin mengajar di Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo, Semarang. Selain itu, ia juga aktif sebagai peneliti di Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA), Semarang, dan Lajnah Ta'wil wa Nasyr (LTN) PWNU Jawa Tengah. Saat ini ia sedang mempersiapkan studi S3 di Program Doktor Ilmu Hukum, Universitas 17 Agustus 1945 (Untag), Semarang.

ENGKUS RUSWANA

Engkus Ruswana, lahir di Bandung tahun 1955, adalah seorang penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan YME. Sejak muda, Engkus yang alumnus Institut Teknologi Bandung ini aktif di organisasi penghayat kepercayaan, selain aktif membangun jaringan kerjasama dengan berbagai aktivis kemanusiaan dan demokrasi dalam rangka memperjuangkan hak-hak sipil penghayat kepercayaan yang sering dimarjinalkan oleh pemerintah (negara) maupun masyarakat.

MOHAMAD BAIHAQI

Mohamad Baihaqi adalah pengelola Kelompok Studi Sosial dan Kebudayaan (KlaSiKa) di Nusa Tenggara Barat (NTB). Lahir di Toro Penujak, Lombok Tengah, NTB, Mohamad Baihaqi aktif menulis esai di sejumlah media massa, di samping melakukan riset sosial-keagamaan. Saat ini, ia sedang menyelesaikan studi di program Magister Studi Agama dan Resolusi Konflik, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Bukunya yang sudah terbit adalah *Tuan Guru Menulis, Masyarakat Membaca* (2014).

MUHAMMAD SAKTI GARWAN

Muhammad Sakti Garwan adalah alumnus program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Institut Aagama Islam Negeri (IAIN) Ternate. Saat ini, ia sedang menyelesaikan studi di Program Magister Studi Qur'an-Hadis, Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Sejumlah tulisannya dipublikasikan oleh beberapa jurnal akademik di Indonesia seperti *Living Islam, Al-Tadabbur, Tajdid, Subtantia,* dan *Amale*.

RIMA FIRDAUS

Rima Firdaus mengajar di dua universitas negeri di Surabaya, yaitu Universitas Airlangga dan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel. Ia juga aktif di Unit Kajian Kebudayaan Jawa Timur, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga. Selain menulis tentang budaya, Rima juga menulis topik seputar gender dan dangdut, yang salah satunya dipublikasikan oleh *Jurnal Lakon* dengan judul "Objektifikasi Tubuh Perempuan dalam Lirik Dangdut Populer Tahun 2000-2013."

PURNIADI PUTRA

Purniadi Putra adalah staf pengajar pendidikan agama Islam di Institut Agama Islam Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas (IAIS). Ia memperoleh gelar doktor dari Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin. Purniadi menulis sejumlah artikel yang diterbitkan di jurnal-jurnal di Indonesia.

SUNARTO

Sunarto adalah staf pengajar Musikologi dan Filsafat (Estetika) di Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Negeri Semarang. Lahir di Jogjakarta tahun 1969, Sunarto memperoleh gelar doktor di bidang Ilmu Filsafat dari Universitas Gadjah Mada. Beberapa karya akademiknya, antara lain, *Musik Seni Barat dan Sumber Daya Manusia* (1995); *Kebudayaan Posmodernisme* (2015); *Konsep Seni dalam Estetika Ekspresivisme* (2016); *Jejak Seni Rupa Postmodern* (2017); *Sosiologi Musik* (2018); *Apresiasi Seni Rupa* (2018); *Estetika Filosofis* (2019); *Musik Nusantara* (2019); dan *Fenomenologi Seni* (akan terbit). Email: sunartounnes@gmail.com

WIJANARTO

Wijanarto bekerja sebagai *kuncen* kebudayaan di Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Brebes. Lahr di Tegal, 1971, Wijanarto menyelesaikan studi di bidang Pendidikan Sejarah di Universitas Muhammadiyah Purwokerto (1996) dan Magister Ilmu Sejarah Undip Semarang (2014). Tahun 2016, ia mengikuti pelatihan Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) yang diadakan oleh Center for Religious and Cross-cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Email: wijansutrisno71@ gmail.com.

Indeks

J

K

P

Q

R

S

T

AGAMA & BUDAYA

NUSANTARA

PASCA ISLAMISASI

Buku ini merupakan upaya kecil untuk menjawab kegelisahan kami dari Nusantara Institute atas fenomena terpinggirnya budaya dan agama lokal di Indonesia. Sebetulnya, terpuruknya agama dan budaya lokal itu sudah berlangsung sangat lama tetapi baru terjadi secara masif, intens, dan bahkan brutal sejak pemerintah Orde Baru (OB) dan semakin menguat saat ini seiring dengan munculnya aneka ragam kelompok reformis, militan, dan konservatif agama.

Sebagai sebuah karya akademik, telaah terhadap relasi agama-agama menjadi objek yang terus menerus dikaji. Tulisan-tulisan dalam volume ini merupakan upaya untuk turut mengisi ruang yang tak pernah sepi dari kerja-kerja akademik ini. Apa yang disajikan dalam buku ini setidaknya memberikan kesempatan untuk melihat proses Islamisasi (dalam kaitannya dengan agama lokal) dengan pola yang tidak tunggal, variatif. Termasuk instrumen yang digunakannya, serta agen yang mengeksekusinya.

Sumanto Al Qurtuby adalah Direktur Nusantara Institute dan pembina Nusantara Kita Foundation. Ia juga dosen antropologi budaya di King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab Saudi. Ia memperoleh gelar doktor dari Boston University. Buku-buku hasil karyanya, antara lain, *Religious Violence and Conciliation in Indonesia* (Routledge, 2016) dan *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education and Islam* (I.B Tauris & Bloomsbury, 2019).

Tedi Kholiludin adalah Staf Pengajar di Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim Semarang dan Peneliti di Yayasan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Semarang. Memperoleh gelar Doktor Sosiologi Agama dari Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga. Ia telah menulis sejumlah buku antara lain *Kuasa Negara Atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil* (2009), *Jalan Sunyi Pewaris Tradisi* (2014), *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius* (2018) dan lain-lain.

eLSA Press

NUSANTARA INSTITUTE

BCA GRUP BCA

eLSA Semarang

@elsa_smg/Sosial dan Agama

penerbit_elsa

Penerbit:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V
No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 0821340000213 (Admin),
082225129241 (Salam) email: elsa_smg@yahoo.co.id.
Website: www.elsaonline.com / toko.elsaonline.com

ISBN 978-602-6418-66-1

9 786026 418661